

كِتَابُ الوَسِيلَةِ بذاتِ اللّٰهِ وصفاتهِ

للإمام

أبي عثمان سعيد بن محمد بن محمد العقباني

٧٢٠ ـ ٨١١ هـ

تحقيق

نزار حمادي

مؤسسة المعارف للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

بذات الله وصفاته

كتاب الوسيلة

بذات اللّه وصفاته

الطبعة الأولى

١٤٢٩هـ ــ ٢٠٠٨م

كِتَابُ الوَسِيلَةِ بذاتِ اللّٰهِ وصفاتهِ

للإمام أبي عثمان سعيد بن محمد بن محمد العقباني
(٧٢٠ ـ ٨١١هـ)

تحقيق
نزار حمادي


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

لم يهتم دين من الأديان بتوضيح العقيدة وتحديد معانيها والحرص على تلقينها وإقامة الدلائل والبراهين على صحتها وحقيّتها كما فعل دينُ الإسلام، ولذا لم يزل علماء المسلمين يولون علم العقائد الأهمية الكبرى من بين العلوم الإنسانية، وينزلونه المنزلة الأرقى من بين سائرها، دينية كانت أو دنيوية، نقلية أو عقلية أو تجريبية، فبالإضافة إلى علوِّ مكانته بين العلوم الشرعية حتى كان رئيسا لها، فقد احتوى على القواعد الكلية التي تمتد آثارُها في الحياة الاجتماعية قبل الحياة الأخروية، فإنّ إصلاح عَقْدِ الإنسان هو أساسُ إصلاح جميع خصاله، ويتفرع عن ذلك اشتغاله بإصلاح أعماله، وعلى هذين الإصلاحين مدار قوانين المجتمع الصالح، فإن أعمال العاملين تجري على حسب معتقداتهم وأفكارهم، وجدير بمن صلحت عقائده وأفكاره أن تصدر عنه الأعمال الصالحة، وبمن ذهل عن حقائق العقيدة أو أخطأ في إدراكها أن تصدر عنه الأعمال الفاسدة، ولا يخفى تأثير ذلك في حفظ نظام المجتمعات وصلاح أحوال أهله أو فسادها[1].

وقد خصّ علماء أهل السنة علم أصول الدين بعناية فائقة بعد أن تبيّن لهم شرفه وعظيم منزلته، وقد لخّص الإمام الرازي ذلك موضحاً أن شرف العلم يكون تارة لشرف موضوعه، وتارة لشدة الحاجة إليه، وتارة لقوة براهينه ودلائله، وبيّن أنّ علم العقائد قد استجمع جميع هذه الخصال وجهات الشرف، فأمّا من جهة شرف الموضوع، فلأن المبحوث عنه في علم أصول الدين ذاتُ الله تعالى وصفاته وأفعاله، وأمّا من جهة شدة الحاجة إليه فلأن من

(١) راجع تفصيل علاقة العقيدة بسلوك المسلم في «أصول النظام الإجتماعي في الإسلام» للشيخ العلامة محمد الطاهر بن عاشور، (ص٤٩ ـ ٦٣).

عرف مطالبه وصدَّق بها استحق ـ شرعاً ـ الثواب العظيم وصار من زمرة الملائكة المقربين، ومن جهلها استوجب العقاب الأليم وصار من زمرة الأبالسة الشياطين، ولأن المصالح الإنسانية إنما تنتظم بتطبيق الأحكام الشرعية الإلهية، وذلك فرع التصديق بالله تعالى ورسله المتحقِّقِ في علم العقائد الدينية. وأما الجهة الثالثة وهي قوة البراهين، فلأنّ هذا العلم براهينه مركَّبة من المقدِّمات البديهية الضرورية التي هي أقوى العلوم والمعارف الإنسانية[١]، فلا جَرَم كان علم العقائد أشرف العلوم على الإطلاق، وآكده تعلُّماً وتعليماً باتفاق.

وقد صنّف فيه علماء الإسلام المطولات والمختصرات، سيما أهل السنة الأشعرية الذين بلغوا في توضيح العقائد أقصى الغايات، وبالغوا في تحرير المقاصد وتقرير القواعد وبيان أوجه الدلالات، فتنوعت مناهجهم في التأليف في أصول الدين حتى شملت جميع المستويات، وقد ساهم الإمام سعيد العقباني الذي «ولي القضاء مدة تزيد على أربعين سنة»[٢] وكان فيها «خاتمة قضاة العدل بتلمسان»[٣] في إثراء تراث أهل السنة في علم الأصول الدينية، فصنّف شرحاً على «العقيدة البرهانية»[٤]، قصد به تقريب ذلك العلم لعوام المسلمين تهيئة لهم لقبول أعظم الحقائق الكونية والانقياد الطوعي للأحكام الشرعية، ثم زاد الكتاب الذي بين أيدينا وهو «الوسيلة بذات الله وصفاته» والذي توجه به أساساً إلى الحاجب أحمد بن علي القبائلي[٥] الذي كان مباشراً للأعمال السلطانية، وقائما ـ آنذاك ـ على تسيير شؤون المغرب

(١) راجع أسرار التنزيل للإمام الرازي، (٣٠، ٣١).

(٢) ذكر ذلك معاصره الشيخ ابن فرحون في الديباج (ص١٢٤).

(٣) وصفه بذلك شيخ الإسلام ابن مرزوق الحفيد، ونقله التنبكتي في كفاية المحتاج (١/ ٢١٦).

(٤) العقيدة البرهانية هي عبارة عن مختصر لكتاب إرشاد إمام الحرمين، وهي من تصنيف الإمام أبي عمرو عثمان السلالجي (٥٩٤هـ).

(٥) ذكرنا له ترجمة في التعليق على خطبة «الوسيلة».

السياسية، وفي ذلك إشارة قوية إلى عدم استغناء المسلمين حُكاماً ومحكومين عن إدراك مثل هذه العلوم التي من شأنها تصحيح عقائد الرعاة والرعية، وتيسير إصلاح المجتمعات الإسلامية، وإلى أن اهتمام أهل السنة بعلم العقائد الدينية كان من أغراضه الأساسية تحقيق العدل في الحياة الدنيوية الذي لا يتحقق كما أشرنا إلا بصحة المعتقدات القلبية القائدة بإذعان إلى قبول الأحكام الشرعية، حتى إن استقراء التاريخ ليشهد باقتران ازدهار حضارة المسلمين وانتظام أحوالهم وأمور معاشهم باهتمامهم بعلم الأصول الدينية، سيما في ظل عقائد أهل السنة الأشعرية الذين مثلوا على مر القرون والأزمان والأماكن الأغلبية. ولعله سيشهد باقتران جمودها وتأخرها بفتور العناية بالعقائد الدينية على تلك المناهج السنية.

طرق التصنيف في أصول الدين:

سنحاول في عجالة ضبط طرق التصنيف في علم أصول الدين لنعلم في أي منها يندرج كتاب «الوسيلة» للإمام العقباني، ولن يكون ذلك الضبط تفصيلياً متناولاً لجميع طرق التصنيف فإن ذلك يحتاج استقراء وتتبعاً طويلاً لا تفي به هذه العجالة.

قال الشيخ البكي[١] في شرح عقيدة ابن الحاجب: «اعلم أنّ الكتب الموضوعة في فن العقائد على قسمين:

ـ منهم من يخليها عن ذكر الأدلة بالكلية، كما فعل النّسفي[٢]

---

(١) هو العلامة المحقق أبو عبد الله محمد بن الشيخ أبي الفضل قاسم البكي، كان قاضي الجماعة بتونس، وتوفي بها سنة (٩١٦ هـ). له مصنفات منها: «تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب»، و«رسالة الشأنين»، و«رسالة في من عرف نفسه عرف ربه». (انظر مسامرات الظريف بحسن التعريف، ٢/ ٦٠).

(٢) هو نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي السمرقندي (٤٦١ ـ ٥٣٧هـ). والإشارة إلى العقيدة النسفية التي شرحها السعد التفتازاني وغيره. ولد بنسف وإليها نسبته، وتوفي بسمرقند. قيل: له نحو مئة مصنف، منها «الأكمل الأطول» في التفسير، و«التيسير في التفسير» و«المواقيت». وكان يلقب بمفتي الثقلين. وهو غير النسفي (المفسر). عبد الله بن أحمد. الأعلام (٥/ ٥٩، ٦٠).

وابن الحاجب والعز بن عبد السلام في عقائدهم وغيرهم.

ـ ومنهم من يقتطف الأدلة اقتطافاً، كما فعل إمام الحرمين في «اللُّمَع»[1] والسلالجي في «العقيدة البرهانية» وغيرهما[2].

وهذا التقسيم الذي ذكره الشيخ البكي متعلِّق بكتب العقائد، ولا يشمل جميع الكتب الموضوعة في علم أصول الدين؛ فإنه قد ذكر قبل ذلك «أنّ الناظرين في هذا الشأن ـ أي علم أصول الدين ـ والباحثين عنه على قسمين:

ـ منهم من نظرَ نظراً عامّاً، أي: في المعلوم من حيث هو معلوم، وإن كان المقصودُ أوّلاً وبالذات العلمُ بواجب الوجود.

ـ ومنهم من نظرَ نظراً خاصّاً، وذلك فيما يَجِبُ لله تعالى ويستحيلُ عليه ويجوزُ في أفعاله، وما يوصِلُ إلى ذلك إجمالاً لا تفصيلاً.

والعلم الحاصل عن الأوّل هو المسمّى بـ«**علم الكلام**»، والثاني يسمّى بـ«**علم العقائد**»، وهذا مندرِج تحت الأوّل اندراجَ أخصٍّ تحت أعمّ، ولذلك كانت المطالبُ التي تحصُل من الأوّل أكثر لشمولها شؤونَ الواجب وأحوال الممكن كما هو مسطورٌ في كتب أهل هذا الفن، خصوصاً كتب المتأخرين»[3]. اهـ.

فيتحصل من هذا الكلام أن التصنيف في علم أصول الدين بالمفهوم الأعم يشمل ثلاث طرق:

الطريقة الأولى: يتناول فيها العلماء المسائل العقدية بعد تقديم النظر في مقدمات طويلة ـ كمباحث النظر والدليل والوجود والعدم الخ ـ، وهي مباحث لها مدخلية في تحقيق المسائل المقصودة بالذات، كما يتناولون فيها عَرض

---

(١) وهو كتاب «لمع الأدلة في قواعد أهل السنة» للإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، والملقب بإمام الحرمين. (٤٢٩ ـ ٤٧٨هـ). من مصنفاته في أصول الدين: «الشامل» و«الإرشاد» و«النظامية». الأعلام (٤/ ١٦٠).

(٢) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب (مخ). بتصرف وزيادة.

(٣) المصدر السابق

شُبَه الخصوم وتقريرها ثم دفعها وتقرير الحق والاحتجاج له بطريقة تفصيلية، وهذا هو «علم الكلام» الإسلامي الخالص الذي هو بإزاء العلم الإلهي عند الفلاسفة.

الطريقة الثانية: يذكر العلماء فيها العقائد مجرَّدة عن الأدلة، ويكون المقصود بها تلقين تلك العقائد للمبتدئين، أو جعلها منطلقاً للبحث والشرح بعد حفظها وربط القلب عليها.

الطريقة الثالثة: يذكر العلماء فيها العقائد وبعض الأدلة عليها، ولا يتطرقون فيها إلى المقدمات التي بُنيت عليها تلك الأدلة بطريقة تفصيلية، وإيراد شُبَه الخصوم فيها يكون بصفة عَرَضية، ويتم ردُّها بطريقة شِبْه إجمالية، وهذا هو علم العقائد كما نبَّه عليه الشيخ البكِّي فيما سبق.

وضمن هذا القسم الأخير يندرج كتاب «الوسيلة» للإمام العقباني، لذا سنحاول تناول علم العقائد من حيث مبادئه العشر لما في هذه المقدمة من الفوائد للقراء عموماً والطلبة خصوصاً.

مبادئ علم العقائد:

قد تقرر أن لكل علم من العلوم مبادئ ومسائل تخصه، وموضوعاً يتميز به عن غيره، وأن الإحاطة بها تساعد طالب العلم والباحث فيه على الشروع في طلبه وبحثه على بصيرة، وتؤمنه من خلط مسائل العلوم ببعضها البعض، أو سلوك طرق لا تؤدي إليها، ومن هنا كانت الحاجة لإفراد مبادئ كل علم بالتعريف وقاية للباحث من الخبط العشوائي فيه، حتى قال بعض العلماء: «لا يجوز لأحد الخوض في علم من العلوم حتى يعلم مبادئه».

ويراد بالمبادئ إجمالاً: ما يُبدَأ به قبل الشروع في مقاصِد العلم، أو ما يتوقف عليه المقصودُ بوجهٍ ما. وهي تنقسم إلى قسمين:

ـ مبادئ عامّة خارجة عن العلم المطلوب، يُبدأ بها قبل الشروع في مقاصده لارتباطها به في الجملة، وذلك كالمقدمات التي يتوقف عليها الشروع على وجه البصيرة أو وجه كمالها، وهي التي توفر الرغبة في تحصيل ذلك العلم.

ـ مبادئ خاصة داخلة في العلم المطلوب، «كالمقدمات التي تنتهي الأدلة والحجج إليها في علم أصول الدين، وذلك كالضروريات والمسلَّمات مثل الدور والتسلسل[١] وهذه المبادئ غالباً ما تكون مقررة ومبرهناً عليها في علم الكلام الذي هو أوسع العلوم الإسلامية الذي تناول تلك المقدمات بطريقة تفصيلية، وتكون مسلمة في كتب العقائد، سواء المختصرة أو المتوسطة.

والمراد ذكره في هذه المقدمة مبادئ علم العقائد، وهي عشر كمبادئ باقي العلوم، وقد جمعها الشيخ أحمد بن زكري[٢] في أرجوزته «**محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد**»، فقال:

فَأَوَّلُ الأَبْـوَابِ فِـي الـمَـبَـادِي ... وَتِـلْـكَ عَـشَـرَةٌ عَـلَـى مُـرَادِي

الـحَـدُّ وَالْـمَـوضُـوعُ ثُـمَّ الـوَاضِـعْ ... وَالِاسْمُ الِاسْتِمْدَادُ حُكْمُ الشَّارِعْ

تَـصَـوُّرُ الـمَـسَـائِـلِ الـفَـضِـيـلَـهْ ... وَنِـسْـبَـةٌ فَـائِـدَةٌ جَـلِـيـلَـهْ

حَقٌّ عَلَى طَالِبِ عِلْمٍ أَنْ يُحِيطْ ... بِفَهْمِ ذِي العَشْرَةِ مَيْزَهَا يُنِيطْ

بِسَعْيِهِ قَبْلَ الشُّرُوعِ فِي الطَّلَبْ ... بِهَا يَصِيرُ مُبْصِراً لِمَا طَلَبْ

فهذه المبادئ عامة لجميع العلوم تقريباً، مستنبطة بالاستقراء والتتبع، وفائدتها لا تخفى كما بينا، اهتم بها ـ خاصة ـ متأخرو أهل السنة الأشاعرة على وجه الخصوص ممن استوعبوا التراث الهائل للأئمة المتقدمين في أصول الدين وأعادوا ترتيبه، فمعلوم أن هذه المبادئ لم تكن مبسوطة عند الأوائل، وإنما سلك المتأخرون هذه الطريقة لضمان فهم أعمق وأدق لمسائل ومباحث العقائد بحيث يكون التصديق بها مبنياً على تصورات صحيحة، ولتأهيل طالب ذلك العلم للترقي في معارج المطالب الدقيقة التي لا يصل إليها إلا من صحت بدايته.

---

(١) راجع كتاب التعريفات، للشريف الجرجاني (ص٢٧٧).

(٢) هو الشيخ أحمد بن محمد بن زكري: فقيه أصولي بياني، من أهل تلمسان. توفي سنة (٨٩٩هـ). من مصنفاته في أصول الدين: منظومة تزيد أبياتها عن ١٥٠٠ بيت وهي: محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد. وشرح الورقات في أصول الفقه المسمى «غاية المرام في شرح مقدمة الإمام» وغيرها. (الأعلام ١/٢٣١).

وسنقتفي ترتيب الشيخ ابن زكري للمبادئ، مع مراعاة الكلام في مبادئ علم العقائد بالمفهوم السالف ذكره، ذلك أن الكلام فيها وفي مبادئ علم الكلام يختلف لاختلاف موضوع العلمين كما تقدم، وإن اشتركا في البعض.

حدّ علم العقائد:

قال الشريف الجرجاني: «حدُّ كل علمٍ: هو ما يقال جواباً لسؤال سائلٍ سأل عن حقيقة ذلك العلم، ومن لا يعرف حقيقة الشيء لا يطلبه، لذا تأكد على من أراد الشروع في طلب علمٍ تقديم تعريفه ليكون على بصيرة في طلبه، فإنه إذا تصوَّره بتعريفه فقد أحاط بجميعه إحاطةً إجماليةً باعتبار أمرٍ شاملٍ له، يضبطه ويميِّزه عما عداه من العلوم»[1].

وحد علم العقائد باعتبار كونه أخص من علم الكلام: «هو العلم الباحث عن أحوال الصانع تعالى من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة[2]». ويأتي ما يشير إلى صدق هذا الحد على علم العقائد عند التعرض لموضوعه.

وحدّه الشيخ البكي في شرح عقيدة ابن الحاجب بأنه: «العلمُ بالأحكام الشرعية الاعتقادية، عن قاطعٍ عقلي أو سمعيٍّ أو وجْدانيٍّ»[3]. وقد راعى في هذا الحد الطرق المعتبرة في تحصيل العقائد الإسلامية.

وقد ذكر العلامة التفتازاني[4] حدّاً لعلم الكلام يصلح أن يكون حدّاً لعلم العقائد أيضاً باعتبار مقصوده، فقال: «هو العلمُ بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية»[5].

---

(١) انظر شرح السيد على المواقف (١/ ٣١).

(٢) شرح المقاصد الدينية، (٤/ ١٨٠).

(٣) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب (مخ).

(٤) هو العلامة عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين(٧١٢ ـ ٧٩٣هـ): من أئمة العربية والبيان والمنطق والكلام. من أشهر مصنفاته في أصول الدين: شرح العقائد النسفية، وشرح المقاصد في أصول الدين. (الأعلام٧/ ٢١٩).

(٥) ذكر التفتازاني هذا الحد في شرحه على متن المقاصد الدينية له، (١/ ١٦٣). =

وهذه الحدود جارية على طريق الإحاطة الإجمالية بالعلم، ويمكن بسط ذلك بتعريف علم العقائد باعتبار مسائله بأنه علم يشتمل على الاستدلال بحدوث العالَم على إثبات موجِده وهو الله تعالى، وإثبات قِدَمه تعالى وقيامِه بنفسه، وإثبات ما يجب له سبحانه من صفات الكمال على الإطلاق ويستحيل من صفات النقص، وإثبات ما يجوز في فعله، وإثبات النبوات بالمعجزات، والإيمان بما جاءت به الرسل من علوم المعاد وبالوعد والوعيد، كل ذلك بالدليل القاطع والاعتقاد الجازم واليقين المحض. وهذه هي المسائل التي تعرض لها الإمام العقباني في «الوسيلة» واستدل عليها بما رآه مناسباً للمقام.

موضوع علم العقائد:

معرفة موضوع العلم تعتبر من مقدِّمات الشروع فيه على بصيرة؛ فإن تمايُز العلوم لا يحصل إلا بتمايز موضوعاتها، فإذا علم الطالب للعلم أيَّ شيء هو موضوعُه تميَّز ذلك العلم عنده زيادة تميز.

وموضوع كل علم: هو ما يَبحَث الناظرُ في ذلك العلم عن أعراضه الذاتية. والمراد بالعَرَض هنا: المحكوم به على الشيء، الخارِج عنه. والمراد بالذاتي: ما له اختصاصٌ بذات الشيء، وذلك مثلاً كالحِّل والحُرمَة والصِّحة والفساد العارضة لأفعال المكلَّفين التي هي موضوع علم الفقه، فإنّ النظر في تلك الأفعال يكون من حيث هذه العوارض، وكالصحة والمرض لبدن الإنسان الذي هو موضوع علم الطب.

وإذا تبين هذا، فموضوع علم العقائد يختلف عن موضوع علم الكلام، فهذا الأخير موضوعه أعم وأشمل، «وهو المَعلُوم مُطلَقاً ـ أي: كل مفهوم يصح أن يُذكَر أو يُخبَر عنه، سواء كان وُجودِيّاً أو عَدَمياً ـ من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً»[1]. وأما الأول، فقد قال الشيخ

= تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة. نشر عالم الكتب، لبنان. ط٢. ١٩٩٨.

(١) راجع كتاب المواقف للإيجي (ص٧). طبعة عالم الكتب، بيروت. دون تاريخ.
ويقال أيضاً في موضوع علم الكلام: «هو ماهيات الممكنات ـ وهي كل الموجودات =

البكي: «ولا يكفي في معرفة موضوع هذا العلم ـ أعني علم العقائد ومسائله مبادئه ـ معرفةُ موضوعِ علمِ الكلام ومسائله ومبادئه؛ فلا بدّ من التعرّض لذلك بخصوصيته، فموضوعُ علمِ العقائد: ذاتُ الواجب تعالى؛ إذ الناظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية، أعني صفاته وأفعاله، وكل ما يُبحَث في علمٍ عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك العلم»[1].

واضِعُ علم العقائد:

قال الشيخ الغدامسي في شرح عقيدة المقري: «من أراد معاطاة فنّ من الفنون، لا بد أن يعلم واضعه الأول، ولا شك أن هذا العلم الذي نحن بصدده من أقسام الشرع وواضعه الشارع، وأما هذه العقائد السنّية المشتملة على براهين وحجج وتفصيل المجملات ودفع الشبهات، فالإمام أبو الحسن الأشعري أوّل من دوّنها واستنبطها، فكان أوّل من دوّن العقائد على طريق الكتاب والسنة وما انطوى عليه إجماع الصحابة وجرت عليه أقوال السلف، وكان هو المجدد لهذه الأمة أمر دينها على رأس المائة الثالثة.اهـ.

واسمه الكامل: علي بن إسماعيل بن بشر بن إسحاق بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله ﷺ.

قال الشيخ المنجور في مختصر شرحه على «محصل المقاصد»: «وهو مالكي المذهب، وإليه تنسب جماعة أهل السنة، ويلقبون بالأشاعرة والأشعرية، وكانوا من قبل ظهوره يلقبون بالمُثبِتة؛ إذ أثبتوا ما نفت المعتزلة. وكان مذهب المعتزلة في وقت الأشعري شائعاً، وكلمتهم عالية، فكان الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقصدهم للمناظرة في مجالسهم بنفسه، فقيل له: كيف تفعل ذلك وقد أمرت بهجرانهم؟! فقال: هم أولوا الرئاسة، منهم الولاة والقضاة،

= ما سوى الله تعالى ـ من حيث دلالتها على وجوب وجود بارئها تعالى ووحدته وغيرهما من الصفات». (شرح العقيدة الكبرى، للإمام السنوسي ص٢٥).

(١) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب. مخ

فهم لرئاستهم لا ينزلون إليّ، فإن لم أسر إليهم فكيف يظهر الحق ويُعلم أن لأهله ناصراً بالحجة؟!.

وقد ألّف التصانيف لأهل السنة، وأقام الحجج على إثبات السُّنَن وما نفاه أهل البدع من صفات الله تعالى ورؤيته، وغير ذلك مما أنكروه من أمور المعاد، فلمّا كثرت تآليفه وانتفع بقوله وظهر لأهل العلم ذبُّه عن الدين، تعلق أهل السنة بكتبه وكثرت أتباعه، فنسبوا إليه وسمّوا باسمه.اهـ[1].

وقال اللبلي في فهرسته: وأما أبو الحسن الأشعري فهو صاحب المذهب الذي اتخذه أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة إماماً حتى نسب مذهبهم إليه، فنسب من تعلق بمذهب أهل السنة وتفقه في معرفة أصول الدين من بين سائر المذاهب إلى الأشعري لحسن تصانيفه وصحة مذهبه واعتقاده، فكثر الاستعمال لها والاشتغال بها، ولسنا نُنسب بمذهبنا في التوحيد إليه على معنى أنّا نقلّده فيه ونعتمد عليه، ولكنا نوافقه فيما صار إليه من التوحيد لقيام الأدلة على صحته، لا لمجرد التقليد، وإنما ينتسب منا من انتسب إلى مذهبه ليتميّز عن المبتدعة الذين لا يقولون به من أصناف المعتزلة والجهمية والمجسمة والكرامية المشبهة والسالمية وغيرهم من سائر الطوائف المبتدعة وأصحاب المقالات الفاسدة لأن الأشعري هو الذي انتدب للردّ عليهم حتى قمعهم وأظهر لمن لم يعرف البدع بدعهم.اهـ[2].

وكان مولده سنة سبعين ـ وقيل ستين ـ ومائتين بالبصرة. وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ببغداد. ودفن بين الكرخ وباب البصرة. وقد صنّف الحافظ أبو القاسم ابن عساكر في مناقبه مجلداً.اهـ[3].

أسامي علم العقائد:

أما عن تسميته بعلم العقائد، فذلك لكونه يُبحَثُ فيه عن سائر ما يُعتقَد،

---

(١) مبدي الفوائد (مخ).

(٢) فهرسة اللبلي (ص٧٤، ٧٥).

(٣) مبدي الفوائد (مخ).

أي: ما يَجبُ اعتقادُه، بمعنى رَبْط القلب عليه في حقِّه تعالى وفي حقِّ أنبيائه عليهم الصلاة والسلام وما جاؤوا به من المغيبات.

ولا شك أن هنالك أسماء أخرى تصدق عليه، وهي «علم أصول الدين»، و«علم الكلام»، و«علم التوحيد».

فأمّا صدق الاسم الأول عليه، فلأن ما سواه من علوم الشريعة كالتفسير والحديث والفقه وأصوله فروع عن هذا العلم ومبنيّة عليه، وأصل الشيء: ما يُبنَى عليه غيره. وسيأتي وجه بنائها عليه عند الكلام على نسبته من العلوم.

وأمّا صدق الاسم الثاني عليه، فلاشتراكهما في المقصود منهما وهو معرفة إتقان العقائد مما يجب في حق الله تعالى ويستحيل ويجوز في أفعاله ومثل ذلك لرسله.

وأما صدق الاسم الثالث عليه، فلاشتمال علم العقائد على إثبات الوحدانية لله تعالى.

استمداد علم العقائد:

«استمداد العلم يراد به توقفه على معلومات سابق وجودها على وجود ذلك العلم عند مدونيه لتكون عوناً لهم على إتقان ذلك العلم»[1]. واستمداد هذا العلم هو معرفة أقسام الحكم العقلي الثلاثة التي هي الوجوب والاستحالة والجواز؛ وذلك لأن الناظر في علم العقائد يثبتها مرة وينفيها أخرى، كقولنا: يجب لله تعالى ثبوت الصفات زائدة على الذات، ويستحيل أن يكون معه مؤثِّر في فعلٍ ما من أفعاله تعالى بالإخراج من العدم إلى الوجود، ولا يجب عليه صلاح البرية، ولا يستحيل عليه ـ عقلاً ـ عقابُ المطيعين، ولا يجوز أن يقع في الكون ما لا يريد سبحانه وقوعه.

ومعلوم أن الحكم يستدعي تصوُّرَ الموضوع ـ وهو المحكوم عليه ـ، والمحمول ـ وهو المحكوم به ـ، والنسبة، والأحكام العقلية قد وقعَت

(١) التحرير والتنوير، للشيخ الطاهر بن عاشور، ١/١٨.

محمولات لمسائل علم أصول الدين، فلا بد من معرفتها أوّلاً، ولهذا كانت معرفة الأحكام العقلية استمداداً لهذا العلم.

قال الإمام السنوسي: «لا شك أن تصوّر هذه الأحكام الثلاثة ومعرفة حقائقها من مبادئ علم أصول الدين؛ إذ غرض الناظر فيه منحصر في هذه الثلاثة بأن يثبت شيئاً أو ينفيه أو يثبت ما يتفرع عن ذلك الشيء أو ينفيه، فمن لم يعرف حقائق هذه الأحكام الثلاثة لم يفهم ما أُثبِتَ منها في هذا العلم ولا ما نُفِي. وإدراك هذه الأحكام الثلاثة هو العقل الذي هو مبدأ النظر عند إمام الحرمين، فمن لم يدركها فليس بعاقل ولا يتأتى منه نظرٌ ولا استدلال صحيح أصلاً، ومن فسّر العقل كالمحاسبي بأنه غريزة يتأتى بها إدراك المعقولات، فإدراك تلك الثلاثة لازم لهذه الغريزة وإلا لم يتأتَّ بها إدراك لمعقولٍ[1].

وقد خصَّ الإمام العقباني في «الوسيلة» هذه الأحكام العقلية بمقدمة كانت الثانية في ترتيب مقدماته، عرّف فيها الواجب العقلي والمستحيل والممكن وزاد المحتمَل. وهو يشير بذلك إلى أهميتها في هذا العلم.

حُكم الشارع في تعلم علم العقائد:

قال الشيخ أبو عذبة: «وأما حُكم الشارع فيه، فالوجوب شرعاً تعليمُه وتعلُّمُه على المتأهِّل، وجوباً محتَّماً، أي: فرضاً لا ترخيص فيه؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، عينيّاً في العينيِّ منه: وهو ما يَخْرُج به المكلَّف من التقليد إلى التحقيق، وأقلُّه معرفة كل عقيدة بدليل ولو جُملياً، وهو الذي يحصِّل العلمَ والطمأنينة للقلب بعقائد الإيمان، ولا يُقتدَر معه على إبطال الشُّبَه وحل الشكوك، ولا يشترط فيه التعبير باللسان ولا بغيره عمّا حصل في القلب لأن المطلوب طمأنينة القلب بالإيمان وقد حصلت؛ وكفائيّاً في الكفائيّ منه، وهو الذي يُقتَدر معه على تحقيق مسائله وإقامة الأدلة التفصيلية عليها وإزالة الشبه عنها وحل الشكوك»[2]. اهـ.

---

(١) شرح العقيدة الوسطى، (ص٢٢).

(٢) شرح عقيدة ابن الشحنة، (مخ).

مسائل علم العقائد:

مسائل العلم بصفة عامة: هي مقاصدُه الأصلية التي بُيِّنَت فيه بطريق القَصْدِ، وهي التي جُعلت المبادئُ وسائلَ إلى تحصيلها.

ومسائل علم العقائد: «كلّ القضايا التي جعل الشرعُ العلمَ بها إيماناً، والجهلَ بها كفراً أو ابتداعاً»[1]. سواء كانت تلك المسائل مما يُعلم بالبراهين العقلية كحدوث العالم وإثبات العلم بوجود صانعه تعالى وصفاته، أو بالدلائل السمعية كإثبات المعاد والجنة والنار ونحو ذلك من المطالب.

ومسائل علم العقائد تنقسم إلى ثلاثة:

القسم الأول: يتعلق بمعرفة ما يجب في حق الله تعالى وما يستحيل وما يجوز في فعله. ولذلك تسمى مسائل هذا القسم بالإلهيات، أي: المسائل المتعلقة بالإله تعالى.

القسم الثاني: يتعلق بمعرفة أحكام الرسالة والنبوة. وفيه بيان ما يجب في حق الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وما يستحيل وما يجوز. ولذلك تسمى مسائل هذا القسم بالنبوات.

والقسم الثالث: يتعلق بما أتت به الرُّسُل ـ صلوات الله تعالى وسلامه عليهم ـ وسُمِع منها من الإخبار بالمغيبات، كالحشر والنشر والميزان والصراط والجنة والنار وغيرها مما ليس للعقل فيه مدخل سوى تجويزُ الوقوع، وأما إدراك الوقوع وترجيحه عن عدم الوقوع فلا يحصل إلا بالسمع من خبر الأنبياء، ولذلك تسمى مسائل هذا القسم بالسمعيات.

نسبة علم العقائد إلى سائر العلوم:

يتَّحد علم العقائد مع علم الكلام من حيث النسبة إلى سائر العلوم؛ وذلك لاتحاد مقصديهما وهو إثبات مبادئ سائر العلوم الدينية، وقد بيّن حجة الإسلام الغزالي ذلك في كتابه «المستصفى»[2] أتمّ بيان، لذا اعتبره العلماء

---

(١) الشيخ البكي في تحرير المطالب. (٢) (١/ ١٥، ١٦).

كالكلي بالنسبة إليها، وسائرها جزئي من حيث توقف حجيتها على علم العقائد.

وقد لخَّص العلامة شمس الدين الأصفهاني مكانة علم العقائد قائلاً: قواعد الشرع ومعالم الدين أصلُها الكتاب والسنة، والاستدلالُ بهما يتوقف على إثبات أن الله متكلِّم مُرسِلٌ للرسل مُوحٍ إليهم، وهذه الأمور إنما تُعلم من علم الكلام، فيكون مبنى قواعد الشرعٍ وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها[1].

فائدة علم العقائد:

من حق كل طالبٍ لعلمٍ أن يعرف فائدته المترتبة عليه والمقصودة منه، إما جزماً أو ظناً؛ إذ لو لم يصدِّق بفائدة فيه استحالَ إقدامُه عليه، وإن اعتقد ما لا يُعتَدّ به مما يترتب عليه عُدَّ كدُّه عبثاً، وإن اعتقدَ باطلاً فربَّما زال أثناء سعيه فكان عبثاً بلا فائدة[2].

ولعلم العقائد فوائد رفيعة عالية تزيد طالبه حرصاً على تحصيله وتحقيقه، وهي منقسمة إلى فوائد حالية تتحقق في الدنيا، وفوائد مآلية تظهر نتائجها بإذن الله تعالى في الآخرة:

فمن الفوائد الحالية:

ـ معرفة الله تعالى وصفاته، ومعرفة الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وما جاؤوا به. وهذه المعرفة تبصّر الإنسان بحقيقته وموقعه من هذا الكون، وتفتح له آفاقاً علمية وعملية لا حصر لها.

ـ صيرورة الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية الاعتقادية مُتقناً مُحكماً مطابقاً لما في نفس الأمر، لا تُزلزِلُه شُبَهُ المبطلين، ولا تتلاعب به وساوس الشياطين.

---

(١) شرح الأصفهاني على طوالع البيضاوي (ص٥).

(٢) راجع المواقف بشرح الشريف الجرجاني (١/ ٤٠).

ـ انتظام أمر المعاش بالمحافظة على تطبيق الأحكام الشرعية العادلة المنزَّلة لمصلحة الإنسانية تفضُّلاً من الله تعالى، ولا شك أن ذلك متوقف على تطبيق الشرع الإلهي، المتوقف على معرفةِ منزِّله والتصديقِ به تصديقاً يقينياً.

ومن الفوائد المآلية:

ـ النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد.

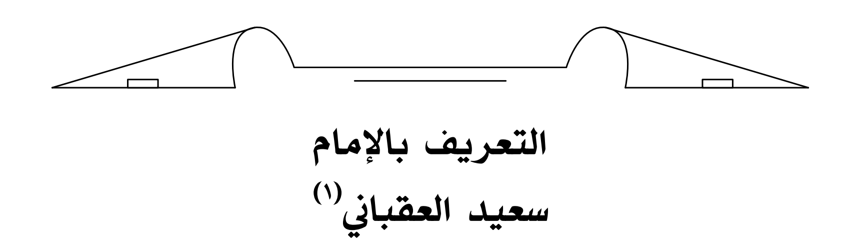
ـ الوصول إلى السعادة الأبدية التي هي غاية الأغراض ومنتهى الغايات.

ـ الفوز برضا المولى والنظر إلى وجه العليِّ الأعلى.

فضيلة علم العقائد:

فضيلة العلم تعتبر بحسب فائدته وما يثمره، وقد علمنا أن علم العقائد يثمر أعظم الفوائد، وبذلك نعلم أن هذا العلم أفضل العلوم وأشرفها، وعلى اعتبار أنّ شرف العلم بحسب شرف المعلوم يكون علمُ العقائد أشرف العلوم قطعاً لكون معلومه أشرف المعلومات وهو ذات الله وصفاته، ولا شيء أشرف من ذاته وصفاته، فلا علم أشرف من هذا العلم.





التعريف بالإمام
سعيد العقباني[1]

اسمه:

هو: أبو عثمان سعيد بن محمد بن محمد العقباني التُّجِيبي التلمساني. والعقباني نسبة على قرية من قرى الأندلس تسمى عُقبان كما جاء في «البستان»[2]، أو لعُقاب اسم قرية كما في «شجرة النور»[3].

مولده ونشأته:

ولد الإمام سعيد العقباني بتلمسان سنة (٧٢٠هـ). ولا تسعفنا المصادر التي ترجمت له بالوقوف على ظروف نشأته وعائلته وغير ذلك، واكتفت بذكر اسمه ومهامه التي تقلدها وبعض شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته، إلا أننا نعلم أن الإمام العقباني نشأ في ظل الدولة المرينية التي اعتنت بالعلوم الشرعية أيّما اعتناء، حتى كان منهم سلاطين علماء، كأبي عنان المريني (٧٢٩ ـ ٧٥٩هـ) الذي تنقل بعض المصادر أنّ العقباني روى عنه صحيح البخاري والمدونة[4].

توليه القضاء:

وقد ولي الإمام العقباني القضاء ببجاية وتلمسان وسلا ومراكش، وأكد

---

(١) من مصادر ترجمة الشيخ سعيد العقباني: الديباج المذهب لابن فرحون ص١٢٤، ١٢٥؛ كفاية المحتاج للتنبكتي ٢١٦/١؛ نيل الابتهاج له أيضاً ص١٢٥؛ البستان لابن مريم ص١٠٦؛ الفكر السامي للحجوي ٨٦/٤؛ شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ص٢٥٠؛ الأعلام للزركلي ١٠١/٣.

(٢) ص١٠٦

(٣) ص٢٥٠

(٤) البستان لابن مريم ص١٠٦

ذلك ابن فرحون قائلاً: «وصدارته في العلم مشهورة، وُلي قضاء الجماعة ببجاية في أيام السلطان أبي عنان والعلماء يومئذ متوافرون، وولي قضاء تلمسان، وله في ولاية القضاء مدة تزيد على أربعين سنة»[١]. ونقل التنبكتي عن ابن مرزوق الحفيد قوله: «كان علامة، خاتمة قضاة العدل بتلمسان»[٢].

ثناءُ العلماء عليه:

شهدت نصوص العلماء برفعة قدر الإمام العقباني، فنَعته معاصره ابن فرحون بأنه «إمام عالِم فاضل، فقيه مذهب مالك، متفنِّن في العلوم»[٣]، ووصفه تلميذه شيخ الإسلام ابن مرزوق الحفيد بأنه «وحيد دهره وفريد عصره، بقية العلماء الراسخين، ووارث الفضلاء المجتهدين»[٤]، ووصفه الإمام السنوسي عند حديثه عن كتابه «المقرّب المستوفي في شرح فرائض الحوفي» ذاكراً أنه اعتمد فيه على شرح الإمام العقباني على تلك الفرائض، واصفاً إياه بـ«الشيخ الإمام العلامة العلَم ذي الآراء العجيبة والتصرفات الفائقة الغريبة» وواصفاً شرحه بأنه «تقف عقول النجباء عنده، وأنه لم يَرَ الراءون ولا يرون ـ والله أعلم ـ مثله قبله ولا بعده»[٥]اهـ، ونقل التنبكتي عن بعضهم قوله في حقِّ الإمام العقباني: «وكان يقال له رئيس العقلاء»[٦].

وفاته:

توفي الإمام سعيد العقباني عام أحد عشر وثمانمائة (٨١١هـ) كما نقل

---

(١) الديباج (ص١٢٤).
(٢) كفاية المحتاج (١/٢١٦).
(٣) الديباج (ص١٢٤).
(٤) مقدمة كتاب «نهاية الأمل في شرح الجمل» ق ٣/أ، مخطوط رقم ٥١٧. دار الكتب الوطنية تونس.
(٥) جاء هذا الكلام في كتاب «المواهب القدوسية في المناقب السنوسية» (مخ). للملالي عند ذكره لمصنفات شيخه الإمام السنوسي وتحديداً كتابه «المقرب المستوفي في شرح فرائض الحوفي».
(٦) كفاية المحتاج، ١/٢١٦

التنبكتي ذلك عن الونشريسي في وفياته[1]، فرحمه الله تعالى رحمة واسعة وأدخله فسيح جنانه ورفع درجته في علِّيين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

شيوخه في العلم:

أخذ الإمام سعيد العقباني العلم عن أبرز مشايخ عصره بالمغرب، وصار راسخ القدم في العلوم العقلية والنقلية، وبلغت رتبته في تحقيق العلوم الشرعية رتبة أعلم أهل عصره بالغرب الإسلامي كالإمام ابن عرفة والإمام الشريف التلمساني والإمام المقري[2]. وقد ترك مشايخُه بصمات على توجهه في التأليف والتخصص، سيما في علم الفرائض الذي أتقنه على السطي الآتي ذكرُه والآبلي، فصنف فيه شرحه المتميز على الحوفية. وفيما يلي ذكر بعض من أخذ العُقباني عنهم العلوم.

١ ـ محمد بن إبراهيم بن أحمد العبدري التلمساني عرف بـ«**الآبلي**»[3] (٦٨١ ـ ٧٥٧هـ). الإمام العلامة، مجمع على إمامته. أعلم العالم بفنون المعقول. أخذ عن أبي الحسن التنسي وابن البناء المراكشي. قال التنبكتي: «وأخذ عن صاحب الترجمة أئمة كالشريف التلمساني وابن الصباغ والرهوني وابن مرزوق والعُقباني وابن عرفة وابن عباد»[4].

٢ ـ محمد بن علي بن سليمان[5] «**السطي**»[6] (ت٧٤٩هـ). وأخذ الفقه

---

(١) كفاية المحتاج ١/٢١٧

(٢) شهد بذلك التنبكتي في كفاية المحتاج في ترجمة الإمام ابن عرفة (٢/١٠٢).

(٣) راجع: ترجمته في كفاية المحتاج للتنبكتي ٢/٥٤

(٤) كفاية المحتاج ٢/٥٨

(٥) جده هو سليمان بن مهدي بن النعمان. من أهل مدينة فاس، ويعرف بالسطي توفي سنة ٦٠٧ هـ. قال ابن أبي زرع: «روى عن عبد الله بن الرمانة. وأخذ علم الكلام عن أبي عمرو عثمان السلالجي. وتوفي وهو ابن سبعين سنة». (الذخيرة السنية ص٤٦).

(٦) راجع: ترجمته في شجرة النور ص٢٢١

عن أبي الحسن الصغير الزرويلي وأبي إسحاق اليزناسني، والفرائض عن علي الطنجي. وإليه المرجع في حل عقد «الحَوفي» فيها. له مشاركة تامة في الحديث والأصلين واللسان. وهو ذو ديانة شهيرة وصلاح متين. وله تقييدات على «الحَوفي». مات غريقاً في نكبة الأسطول المريني في ٨ ذي القعدة الحرام سنة ٧٤٩هـ، وقيل في التي تليها. نقل التنبكتي في ترجمة العقباني أنه «قرأ الفرائض على الحافظ السطي»[١].

٣ ـ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله **ابن الإمام** التنسي التلمساني (ت٧٤٣هـ)[٢]. «العالم الراسخ والعلم الشامخ الحافظ النظار المتحلي بالوقار الشائع الصيت شرقاً وغرباً. وهو أكبر الأخوين المشهورين بابني الإمام التنسي»[٣]. قال ابن فرحون: «سمع ـ أي: سعيد العقباني ـ من ابني الإمام أبي زيد وأبي موسى وتفقّه بهما»[٤].

٤ ـ أبو موسى عيسى **ابن الإمام** التنسي التلمساني (ت٧٤٩هـ)[٥]. نعته مخلوف بخاتمة الحفاظ بالمغرب. وهو أخو أبا زيد المتقدم ذكره. سمع العقباني عليه جميع صحيح البخاري؛ قال الوادي آشي في ثبته: «وقال القاضي أبو عثمان العقباني: سمعت جميعه على الإمام أبي موسى عيسى بن محمد ابن الإمام المذكور بمدرسته بتلمسان في مجالس آخرها غرة ذي الحجة عام اثنين وأربعين وسبع مائة»[٦].

تلاميذه:

بعد أن بلغ الشيخ سعيد العقباني مرتبة عالية في تحقيق العلوم، صار من المنطقي أن يتخرج به ثلة من العلماء الذين كانوا في زمانه وبعد ذلك أئمة

(١) كفاية المحتاج ٢١٦/١
(٢) راجع: ترجمته في شجرة النور ص٢١٩
(٣) شجرة النور ص٢١٩
(٤) الديباج المذهب ص١٢٤
(٥) راجع: ترجمته في شجرة النور ص٢٢٠
(٦) ثبت أبي جعفر أحمد بن علي البلوي الوادي آشي ص٢٦٥

وُصفوا بالمحققين والمجتهدين، بل وبمشايخ الإسلام. وفيما يلي ذكر لبعضهم.

١ ـ قاسم بن سعيد بن محمد العقباني التلمساني التجيبي، أبو القاسم، ويكنى بأبي الفضل (٧٦٨ـ ٨٥٤هـ)، وهو ابن الإمام سعيد العقباني. وصفه صاحب البستان بشيخ الإسلام ومفتي الأنام الفرد الحافظ القدوة العلامة المجتهد العارف المعمر ملحق الأحفاد بالأجداد الرحلة الحاج، له أخلاق مرضية قل أن يرى مثلها. قرأ على والده وغيره وتوفر على البحث والدرس حتى حصّل العلوم وبلغ درجة الاجتهاد[١].

٢ ـ ابن مرزوق الحفيد[٢]، محمد بن أحمد بن محمد، أبو الفضل (٧٦٦ ـ ٨٤٢هـ)، الإمام المشهور العلامة الحجة الحافظ المطلع المحقق الكبير الثقة الثبت الفقيه النظار المجتهد. قال التنبكتي: «أخذ العلم عن جماعة كأبيه وعمه والإمام سعيد العقباني»[٣].

٣ ـ إبراهيم بن محمد المصمودي. نعته مخلوف في شجرة النور بالشيخ الإمام العلامة الفقيه المحقق الفهامة رئيس الصلحاء والزهاد والأئمة العباد صاحب الكرامات المشهورة والديانة المأثورة الولي المجاب الدعوة. ثم قال: أخذ عن أعلام كموسى العبدوسي والآبلي وأبي عبد الله الشريف وسعيد العقباني[٤].

٤ ـ أبو الفضل محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمٰن بن محمد بن عبد الله بن الإمام التلمساني. حلاه ابن مريم بالإمام العلامة الحجة النظار المحقق العارف اللوذعي الرحالة أحد أقران الحفيد بن مرزوق. ثم قال: «وأخذ هو عن سعيد بن محمد العقباني»[٥].

---

(١) البستان لابن مريم ص١٤٧

(٢) راجع: ترجمته في كفاية المحتاج ٢/١٣٦؛

(٣) كفاية المحتاج ٢/١٤١

(٤) شجرة النور ص٢٤٩

(٥) البستان لابن مريم ص٣٢٠

٥ ـ أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الشهير بابن زاغو[(١)] المغراوي التلمساني (٧٨٢ ـ ٨٤٥هـ). الإمام العالم الفاضل القدوة الناسك العابد المصنف. قال التنبكتي: «أخذ عن إمام المغرب سعيد العقباني»[(٢)].

٦ ـ محمد بن محمد بن ميمون أبو عبد الله الأندلسي الجزائري المغربي المالكي ويعرف بابن الفخار لكونها حرفة جده. ولد بالجزائر ثم رحل إلى المغرب وقرأ بها القرآن والفقه ثم تحول إلى تلمسان وقطن مدة حريصاً على قراءة العلم على جماعة من شيوخها كقاضي الجماعة بها أبي عثمان سعيد العقباني.

٧ ـ أبو يحيى عبد الرحمٰن ابن الإمام محمد الشريف التلمساني (٧٥٧ـ ٨٢٦هـ)، وهو معروف بأبي يحيى. وصفه مخلوف بالإمام العلامة العمدة الفهامة شريف العلماء وعالم الشرفاء وخاتمة المفسرين. ثم قال: «أخذ عن أبيه وبه تفقّه، وسعيد العقباني»[(٣)].

مصنفاته:

تشهد بعض العناوين التي وصلتنا عن مؤلفات الإمام العقباني على تبحره في شتى المعارف والعلوم التي تتعاطى يومئذ في الإسلام، فقد صنف في أصول الدين، وهو علم يحتاج في مراتب إلى الجدل والمنطق لكشف اللبس عن المعتقد ورفع الشُّبَه وتحقيق الحق وإبطال الباطل بالأدلة العقلية النظرية الموصلة إلى حكم الضرورة عند المنكر لها، ومن هنا كان للعقباني شرح على متن الجُمل الشهير في المنطق للخونجي، كما تخصص في علم الفرائض وغيره من العلوم الفقهية التي أهلته لتولي القضاء أكثر من أربعين سنة. وفيما يلي تعريف بما وصلنا من مصنفاته.

١ ـ **شرح الحَوفية**. ومتن الحوفية هو مختصر في علم الفرائض للشيخ

---

(١) راجع: ترجمته في الأعلام (١/ ٢٢٧). (٢) كفاية المحتاج. ١/ ١١٢

(٣) شجرة النور ص٢٥١

أحمد بن محمد بن خلف أبو القاسم الحوفي القاضي المالكي العالم بالفرائض (ت٥٨٨هـ). قال ابن فرحون: «وله تآليف منها شرح الحوفي في الفرائض لم يؤلَّف عليه مثله»[١]. وتقدم أن الإمام السنوسي اعتمد عليه في تصنيفه لكتابه «المقرّب المستوفي في شرح فرائض الحوفي»، وأنه وصف بالشرح الذي «تقف عقول النجباء عنده، ولم يَرَ الراءون ولا يرون ـ والله أعلم ـ مثله قبله ولا بعده»اهـ. والشرح لا يزال مخطوطاً ولم يحقق والله أعلم.

٢ ـ **شرح الجُمل** للخونجي في المنطق. قال الشيخ ابن مرزوق الحفيد في مقدّمة شرحه لجمل الخونجي الذي سماه: «نهاية الأمل في شرح الجمل»: «وشرحه شيخنا وحيد دهره وفريد عصره، بقية العلماء الراسخين، ووارث الفضلاء المجتهدين: أبي عثمان سعيد بن محمد العقباني أمتع الله ببقائه وزاد في علوّه وارتفاعه»[٢]. توجد منه نسخة بمكتبة حسين جلبي، ضمن مكتبة بروسه الوطنية/ تركيا. تحت رقم ٧٢٥[٣].

٣ ـ **الوسيلة بذات الله وصفاته**. موضوع التحقيق.

٤ ـ **شرح العقيدة البرهانية**. وهو شرح على عقيدة الإمام أبي عمرو عثمان السلالجي (٥٢١ـ ٥٩٤هـ) التي اختصرها من كتاب «الإرشاد» لإمام الحرمين. وقد منَّ الله تعالى بجمع بعض نسخه النادرة وتحقيقه.

٥ ـ **شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي**. قال التنبكتي: وألف «شرحاً جليلاً على ابن الحاجب الأصلي»[٤]. وقد أشار إليه الإمام العقباني في آخر شرحه لكتاب «الوسيلة» الذي بين يديك. والشرح مخطوط توجد منه نسخة في خزانة القرويين بفاس، وقطعة من آخره بالمكتبة الوطنية بتونس.

---

(١) الديباج ص١٢٤

(٢) ق٣/أ، مخطوط رقم ٥١٧. دار الكتب الوطنية تونس.

(٣) معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم ٢/ ١٢٠٥.

(٤) نيل الابتهاج ص١٢٥

٦ ـ **شرح التلخيص** لابن البناء. وهو كتاب تلخيص أعمال الحساب لأبي العباس أحمد بن البناء المراكشي (٦٥٤ ـ٧٢١هـ).

٧ ـ **شرح قصيدة ابن ياسمين** في الجبر والمقابلة.

٨ ـ **شرح البردة**.

٩ ـ **شرح سورتي الأنعام الفتح**(١). قال ابن فرحون: «وشرحه لسورة الفتح أتى فيه بفوائد جليلة»(٢).

١٠ ـ **لب اللباب في مناظرات القباب**. ذكر الحجوي في ترجمة القباب أنه «له مناظرات مع إمام تلمسان العقباني ألّفها العقباني وسماها: لبّ الألباب في مناظرات القباب، نقلها الونشريسي في نوازله»(٣).

١١ ـ وللقاضي سعيد العقباني فتاوى عديدة نقل بعضها الونشريسي في «المعيار المعرب».

النسخة المعتمدة في التحقيق:

اعتمدت في تحقيق هذا الكتاب على النسخة الموجودة ضمن المجموع رقم ١٤٦٥٤ المحفوظ بدار الكتب الوطنية بتونس، وهي قطعة أولى وقعت في ٨٣ ورقة، ومسطرتها ٢٢، وتلاها كتاب «الدرة الفريدة في شرح العقيدة» والمقصود بها صغرى الإمام السنوسي الشهيرة بذات البراهين، ثم فوائد منقولة عن بعض أئمة التوحيد.

منهج التحقيق:

لا يخفى على الباحثين أن تحقيق أي نص تراثي في أي موضوع كان لا يكفي فيه غالباً الاعتماد على نسخة واحدة، سيما إذا فقدت النسخة الأم التي كتبت بخط مصنفها، أو النسخة التي نقلت عن ذلك الأصل ووقعت المقارنة الدقيقة بينهما، وقد تعذر ذلك في تحقيق هذا الكتاب، ولم أجد ذكراً لنسخة

---

(١) ذكر ذلك التنبكتي في نيل الابتهاج ص١٢٥

(٢) الديباج، ص١٢٥

(٣) الفكر السامي، للحجوي ٤/ ٨٢

أخرى «للوسيلة» سوى التي اعتمد عليها الدكتور جلال علال البختي في كتابه «عثمان السلالجي ومذهبيته الأشعرية» والتي ترجع إلى المكتبة الخاصة للمرحوم محمد ناجي بالرباط، ولمّا كان من الصعب جداً الحصول على صورة منها شرعت في قراءة النسخة التي بين يدي فتحقق عندي أنها سليمة لحد بعيد من التحريف والتصحيف والسقط، وأنه يمكن اعتمادها لإخراج نص قريب للذي وضعه الإمام العقباني، فشرعت في الخطوات التالية:

ـ أعدت كتابة النص وفق القواعد الإملائية المتعارف عليها حديثاً، ثم قارنته بالنسخة المخطوطة المعتمد عليها لتفادي إسقاط بعض الكلمات أو الجمل.

ـ ضبطت النص بقدر الطاقة وقوّمته وتلافيت بعض الأخطاء النسخية.

ـ خرجت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي استشهد بها الإمام سعيد العقباني.

ـ ذكرت تراجم مختصرة للأعلام الوارد ذكرهم في الكتاب.

ـ وضعت فهارس تفصيلية لموضوعات «للوسيلة» تسهيلاً للقارئ الوصول إلى مباحث الكتاب.



نماذج من المخطوط المعتمد:

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما

قال الشيخ الإمام العالم العلامة
الصدر الأوحد وحيد دهره وفريد عصره
سعيد بن محمد العقباني
تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنته
بمنه وفضله وكرمه

الحمد لله الذي شمل بجوده أصنافه وعموده أنعاما منه وإحسانا
وأودع البشر من بين ما خلق وذرأ [illegible] بحكمة ومزايا إحسانا. وفضل
أهل العلم منهم فجعلهم أرجحهم حجة وأحسنهم ألفاظا وتبيانا. والصلاة
على سيدنا ومولانا محمد أرفع الأنبياء ذكرا وأعظمهم شأنا. والرضى
عن آله وأصحابه البررة الكرام الذين أظهروا دين الله سبحانه وأعلنوا به
إعلانا. وكانوا بالنهار أسدا وبالليل رهبانا. أما بعد فإن العلم لما كان
أعظم منن الله تعالى وأعلاها وأقوى حجة تمسك بها وأجلاها. وأفضل وسيلة
لدى من توسل به إليه وأحلاها وكان الشيخ العماد الفقيه الجليل الحفيظ
المشارك الكبير [illegible] الجلال الأرفع الخلال. صاحب العزم الماضي والسبيل
[illegible]
[illegible]
عناية [illegible] بالصيانة يافعا وكهلا. وكان [illegible]
والمشتغلين أهلا. بحر الجود الفياض العباب. وطود [illegible] العالي الجناب. وما
[illegible] والرأي [illegible] الصواب
[illegible] ولا انتساب. ومخلد [illegible] الأعمار وبلوغ الآمال

الصفحة الأولى من المخطوط

الصفحة الأخيرة من المخطوط

بسم الله الرحمٰن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً

قال الشيخ الإمام العالم العلامة الصدر الأوحد وحيد دهره وفريد عصره سعيد بن محمد بن محمد العقباني تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنته بمنّه وفضله وكرمه

الحمدُ لله الذي شمل بِجُوده أصناف وُجودِه إنعاماً منه وإحساناً، وأوْدَعَ البشرَ من بين ما خلق ونَشَر خصائِصَ كريمة ومزايا حساناً، وفضَّلَ أهل العلم منهم فجعلهم أرجحهم حُجَّةً وأحسنهم إلقاءً وتبياناً؛

والصلاة على سيدنا ومولانا مُحمَّدٍ أرفعِ الأنبياء ذِكْراً وأعظَمِهم شأناً، والرِّضا عن آله وأصحابه البرَرة الكرام الذين أظهروا دينَ الله ـ سُبْحَانَه ـ وأعلنوا به إعلاناً، وكانوا بالنهار أسوداً وبالليل رهباناً.

أما بعد؛ فإنّ العلم لمّا كان أعظم مِنَن الله تعالى وأعلاها، وأقوى حجة تمسك بها وأجلاها، وأقبَلَ وسيلةٍ لدى من تُوسِّلَ به إليه وأحلاها، وكان الشيخ العماد الفقيه الجليل، الخطير المثيل، الكبير الشهير، الرفيع الجلال، الكريم الخلال، صاحب العَزْمِ الأمضى، والسياسة التي أقرَّت العيون الرمدى والنفوس المرضى، الشهير بنَصْرِ من تمسَّك به، وحمايته في شَرْقِ المعمور وغَرْبِه، الميمون النقيبة في سِلْمِه وحَرْبِه، المصنوع له في أعدائه عناية من ربِّه، الذي تجلَّى بالصيانة يافعاً وكهلاً، وكان مذ كان لتدبير أمر الإسلام والمسلمين أهلاً، بحر الجود الفياض العباب، وطود الرئاسة العالي الجناب، وصارف عنايتها إلى النجباء أبنائه بالعزم الثاقب الشهاب، والرأي المصمم ثغرة الصواب، ومستحقها بالاكتساب والانتساب، ومخلدها فيهم بعد طول الأعمار وبلوغ الآمال في الأعقاب إن شاء الله تعالى وأعقاب الأعقاب، حاجب الدولتين المستنصريتين ومديرهما، والحائز لأعلى المراتب عندهما بالوراثة

والاستحقاق وكبيرهما، بدر الجود وشمسه، وهو الرحيم الذي قصر عن يومه أمسه، الذي اشتهر عدله وبهر فضله، كهف الغرباء وحسيب الحسباء، الفاضل الكافل الحافظ المحافظ، الماجد الكامل: أبو العباس أحمد[1]، ابن الشيخ الجليل الكبير الشهير الحظي الخطير، رئيس الخلافة ومعظمها، وأثيرها ومخترمها، الذي تشرف بوجوده أصناف القلم والكتاب، وساد على غيره من الرؤساء والحجاب، صاحب الأشغال العلية، ورئيس الدولة الشهيرة العلوية، صاحب قلمها الأعلى، المستحق لديها بحسن سياسته الاستعلاء، الفاضل الحافل، الماجد الكامل، المقدَّس المبرور، المنعَّم المرحوم المسرور أبي الحسن القبائلي.

أبقاه الله مخصوصاً بالآلاء العميمة والنعم الجسام، محبوّاً بالمِنَن الوافرة الأقسام، ووالَى عليه عوارف الجود، وجعله في مغارب الشكر من الركّع السجود؛ قد أخذ في مطالعة العلم واستملاها، وأمر بنسخ دفاتره وحلَّاها، وعَلِمَ مقادير العلماء فأعطاهم حقوقهم ووفّاها، جَبَر ما تشتَّت من أحوالهم، وحرَّضهم ذلك من فعله إلى النَّظر والاجتهاد بعد إغفالهم؛

ألّفت برسمه هذا التأليف الغريب الذي يُغنيه النَّظرُ فيه عن تعليم المعلِّمين، ويَنتظِمُ به في سِلك العلماء العارفين، ويصير بذلك في درجة المجتهدين والمقلَّدين، وسمّيته: «**الوَسِيلَةُ بِذَاتِ اللهِ وَصِفَاتِهِ**»، ومن الله سبحانه أرغب أن يبلِّغ فيه الآمال، فهو حسبي وعليه في كل الأحوال الاتكال، ومنه سبحانه أطلب الإعانة، فهو المعين سبحانه.

---

(١) هو: أحمد بن علي القبائلي وزير صاحب المغرب، كان سلفه من خواص بني عبد المؤمن، وقتل أبوه أبو الحسن سنة أربع وسبعين (٧٧٤هـ). بيد يعقوب بن عبد الحق المريني، وكان كاتباً مطيعاً، ونشأ ولده فأتقن الكتابة وباشر الأعمال السلطانية وكانت له معرفة في الحساب وصناعة الديوان، فلما ظهر السلطان أبو العباس امتحن ثم خدمه ولزم خدمته وناصحه وقام بعده بولاية ولده أبي الفارس، ثم عقد لأخيه أبي عامر ثم ببيعة أخيه أبي سعيد ثم أوقع أهل الشر بينهما فأرسل إليه وإلى ابنه عبد الرحمن فسجنهما ثم ذبحهما في شوال سنة ثلاث وثمانمائة (٨٠٣هـ)، وكان عارفاً حسن السياسة. (إنباء الغمر، لابن حجر العسقلاني، ص٢٥٧).

العلمُ أشرف ما يَكتسِبُه كل ذي عقل من ملَكٍ أو إنسٍ أو جنٍّ، وقد شهدت بذلك نصوص من الكتاب والسنة لا تكاد تنحصر، والعلم أنواع؛ بعضها أشرف من بعض، وإنما تتفاضل العلوم بحسب شرف المطلوب علمُه منها، ولمّا لم يكن في الوجود ما يمكن أن يُعلَم أو يُجهَل ـ من غير ذات الله وصفاته ـ إلا وذاتُ الله سبحانه أشرفُ منه، وكان المطلوبُ من علم الكلام هو العلم بذاته سبحانه وصفاته، كان عِلمُ الكلام أشرف العلوم قدراً وأرفعها خطراً. والحديث في هذا الكتاب في مقدِّمَات بين يدي المقصود ثم في المقصود.





الفصل الأول

في المقدِّمات

المقدِّمة[1] الأولى:

العِلْمُ: إمّا تصوُّرٌ[2] وإمّا تصدِيق[3].

---

(١) اعلم أنه يقال: «مقدِّمة العلم» لما يتوقف عليه الشروع في مسائله على بصيرة، كمعرفة حده وغايته وموضوعه، ويقال: «مقدِّمة الكتاب» لطائفة من كلامه قُدِّمت أمام المقصود لارتباط له به وانتفاع فيه. والفرق بين مقدّمة العلم ومقدمة الكلام بناء على التعريفين المذكورين أن الأولى اسم للمعاني والثانية اسم للألفاظ، وأيضاً الأولى يتوقف عليها الشروع في العلم على بصيرة، والثانية يتوقف عليها الشروع في الكتابة. (شرح الهلالي على نظم مختصر السنوسي المنطقي للقادري. مخ).

(٢) التصور: هو إدراك المفرد وهو ما سوى وقوع النسبة التامة أو لا وقوعها، فيدخل فيه المحكوم عليه والمحكوم به كالإنسان والكاتب في قولك: الإنسان كاتب، ويدخل فيه النسبة الحكمية التي هي مورد الإيجاب والسلب كثبوت الكاتب للإنسان أي: اتصاف الإنسان به، من غير اعتبار إدراك أن ذلك الاتصاف حاصل أو ليس حاصل كما يقع من الشاك، فإنه يتصور الإنسان مثلاً والكاتب ويتصور معنى اتصاف الأول بالثاني من غير حكم منه بأن الاتصاف واقع أو غير واقع. (المصدر السابق).

(٣) التصديق عند الجمهور هو إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وهو مرادف للحكم، أي: العلم بثبوت أمر لأمر أو انتفاء أمر عن أمر، أو بوقوع النسبة الاتصالية أو الانفصالية، إيجاباً أو سلباً، كالعلم بأن الإنسان كاتب أو ليس كاتباً، أو بأنه إذا كان الشيء إنساناً كان حيواناً، وليس إذا كان حيواناً كان جماداً، وبأنه إما أن يكون الموجود قديماً وإما أن يكون حادثاً، وليس إما أن يكون حادثاً وإما أن يكون مفتقراً، فالعلم بمضمون هذه القضايا ونحوها تصديق، سواء كان جازماً أم لا، مطابقاً للواقع لموجب أم لا أم غير مطابق. وعند الإمام (الفخر). التصديق عبارة عن مجموع أربعة إدراكات: إدراك المحكوم عليه، وإدراك المحكوم به، وإدراك النسبة الحكمية، وإدراك أنها واقعة أو ليست بواقعة. فهو عندهم بسيط، وعنده مركب من أربعة إدراكات؛ الثلاث الأول عندهم أشراط، وعنده أشطار منه. (المصدر السابق).

ونعني بالتصوُّر: إدراكُ[1] معقولٍ من المعقولات، من غير أن يُعتَبر مع ذلك الإدراك حُكمٌ على ذلك المعقول بإثباتِ أمرٍ له ولا بسَلْبِه عنه.

مثاله: أن تسمع قائلاً يقول: القَمْحُ، ولا تسمَع غير ذلك، فلا شك أنك إذا سمعت ذلك تخيَّلت في عقلك صورة القمح من غير حُكمٍ عليه بأمرٍ من الأمور، فهذا التخيُّلُ هو **التصوُّر**.

فإن انضَمَّ إلى ذلك التصوُّرِ حُكْمٌ على المعنى الذي تصوَّرْتَ بأنه موجودٌ أو معدومٌ، أو أحمر أو أسود، أو بأنه ليس بموجودٍ أو ليس بأحمر، أو بغير ذلك من إثباتٍ أو نَفْيٍ، كان المجتَمِعُ من التصوُّر ومن ذلك الحُكم هو **التصديقُ**، وسواء كان ذلك الحُكم مطابِقاً للواقِع حتى يكون صِدْقاً، أو غير مُطابِقٍ حتى يكون كَذباً.

ومنهم من يُفسِّر التصديقَ بالحُكْمِ[2] المُنضَمِّ إلى التصوُّر خاصة، ولا يجعل التصديق هو المجتمِع[3] من التصوُّر ومن الحُكْم.

ثم كل واحد من التصوّر ومن التصديق ينقسم إلى بديهيٍّ[4] وإلى كَسبِيٍّ[5]، فصارت أربعة أقسام.

---

(١) يراد الإدراك: وصول النفس إلى المعنى بتمامه.

(٢) تفسير التصديق بنفس الحكم هو رأي الجمهور، يعني أنهم لم يجعلوا التصور جزءاً من التصديق كما جعله الإمام الرازي، بل جعلوه نفس الحكم على متصوَّر ما بإيجاب أو سلب، أي: الحكم عندهم هو إيقاع النسبة أو انتزاعها، وعرَّفوه أيضاً بالوقوع واللاوقوع.

(٣) تفسير التصديق بمجموع التصور والحكم هو رأي الإمام الرازي. والمقصود أن التصديق عنده هو تصور أمر بتصوراته الثلاث ـ تصور المحكوم عليه، والمحكوم به، والنسبة الحكمية ـ مع الحكم على ذلك الأمر بالوقوع أو اللاوقوع، فيكون التصديق عنده مركباً من أجزاء هي الإدراكات الثلاث مع الحكم.

(٤) العلم البديهي عند الإمام العقباني مرادف للعلم الضروري، وحقيقته: ما يدركه العقل بلا تأمل، كالواحد نصف الاثنين، كالتحيُّز للجرم ـ أي: أخذه قدر ذاته من الفراغ ـ، وكعلم الإنسان بوجوده.

(٥) العلم الكسبي مرادف للعلم النظري، وحقيقته: ما يدركه العقل بعد التأمل والتفكّر، كوجوب القِدم لله تعالى، وكثبوت الوجود بعد العدم للعالم بأسره.

القسم الأول:

التصوُّرُ البديهيُّ: وهو التصوُّر الذي لا يتوقف حصوله إلا على حضور المعنى المتصوَّر بالبال، مثاله معنى «المَوْجُودُ»، فإنك بنفس ما يَخْطُرُ ببالك معناه عرفت حقيقته؛ إذ لا يتخيل منه إلا أنه خلاف المعدوم، وهذا المعنى لا تتوقف نفسٌ في تخيُّلِ تمام الحقيقة منه.

القسم الثاني:

التصوُّرُ المُكتسَب: وهو التصوُّر الذي لا يكفي خطورُه بالبال في معرفة حقيقته، كتصوُّرِ الحِبْر، فإنّه متركِّب من زَاجٍ وعَفْصٍ وصَمْغٍ، ثم إنّ الإنسان ربما كَتَب به وتخيَّل صورَته ولم يَعْرِف مما تركبت حقيقتُه حتى يُبَيَّن له ذلك. فهذان القسمان هما قسما التصوُّر.

أما القسم البديهي من التصديق، فهو التصديقُ الذي يكفي في العلم بصحته مجرَّدُ تصوُّرِ طَرفيه، وأعني بالطرفين المحكوم عليه والمحكوم به، وسواء كان تصوُّرُ طرفيه بديهيّاً أو كسبيّاً، وكان أحدهما أيُّ واحدٍ كان منهما بديهيّاً والآخر كسبيّاً، مثاله: الِاثْنَانِ زَوْجٌ، فهذا حُكْمٌ له طرفان، أحدهما: «الاثنان» وهو المحكوم عليه، والآخر: «زَوْجٌ» وهو المحكوم به، ولا شك أنّ من تخيّل معنى الاثنين وهو الواحد مرتين، وتخيل معنى الزوج وهو المنقسم بمتساويين، فإن هذين التخيُّلَين يكفيانه في العلم بصحة قولنا: الِاثْنَانِ زَوْجٌ.

وأمّا القسم المُكتسَب من التصديق، فهو التصديق الذي لا يكفي في العلم بصحته تصوُّرُ طرَفيه، مثاله قولنا: السُّدُسَانِ أكثر من ثَلَاثةِ أعْشَارٍ، فإنّك إذا تصوَّرْت معنى السدسين، ومعنى الثلاثة الأعشار، لا يكفيك ذلك في العلم بصحة الخبر حتى تستدِلَّ على ذلك بدليله.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ التصورات ليست كلها ضرورية؛ إذ لو كانت كلها ضرورية لما جهلنا منها شيئاً، لكنّا قد أريناك مثال الحِبْر أنّه تصوُّرٌ مجهول عند من لم يَعرِف ممّا تركَّب، وليست أيضاً كلها مُكتسَبَة وإلا لَمَا علمنا منها شيئاً؛ إذ لا يُعلَم المكتسَب من التصورات إلا بواسطة البديهيِّ

منها. وافهم مِثل هذا في التصديقات أيضاً، وأنها تنقسم إلى بديهي وإلى مُكتسَب[1].

ثم الشرف العلمي إنما يحصل بمعرفة المكتسَبات، وأمّا البديهيات فلا يحصل بمعرفتها شَرَفٌ لنفسٍ على نفسٍ، فإنّ الجميع يشتركون في معرفتها.

المقدّمة الثانية[2]:

ما ثبت أنه لا يكون غيرُه يسمّونه **وَاجِباً**، سواءً كان بديهياً أو مكتسباً، فيقولون: واجِبٌ أن تكون الثلاثةُ فرداً، وواجِبٌ أن يكون العالَمُ حادِثاً.

وما ثبت أنه لا يكون يسمّونه **مُسْتَحِيلاً**، سواء كان ضروريّاً أو مكتَسَباً، فيقولون: مستحيل أن تكون الثلاثَةُ زوجاً، ومستحيل أن يكون العالَم قديماً.

---

(١) قال الإمام السنوسي: يعني أن التصور والتصديق ليس كل فرد من أفرادهما بضروري ـ وهو الذي لا يتوقَّف إدراكُه على نظرٍ ـ؛ إذ لو كان كل فرد من أفراد التصور والتصديق ضرورياً لا يحتاج إلى نظرٍ للزم أن لا يُجهَل منهما شيئاً، فلا يُحتَاج إذن إلى تحصيل علم من العلوم التصورية ولا التصديقية لأنه من تحصيل الحاصل. وكذا ليس كل فرد من أفرادهما نظرياً؛ إذ لو كان كذلك لزم أن لا يحصل لنا علمٌ من العلوم بالاكتساب؛ إذ لا نقدر على تحصيل علم من العلوم النظرية إلا بالترقّي إليه من تركيب علوم معلومةٍ لنا بالضرورة يكون بينها وبين ذلك العلم النظري المجهول لنا ملازمة، فإذاً قُدِّر أن لا علمَ ضروري لنا لزم أن لا نقدر على تحصيل شيء منها؛ إذ ما من علمٍ نريد الارتقاء به إلى مجهول إلا ويلزم أن يكون أيضاً ذلك العلم مجهولاً لنا مثله يُحتاج إلى سُلَّم آخر من العلوم يُرتَقى به إليه، ثم كذلك أبداً، ويلزم التسلسل أو الدور، فلا يتمكن الذهن معهما من الانتهاء إلى سُلَّم من العلوم يَثْبُتُ قدَمُ فكرتِه عليه ليرتقي منه إلى غيره أبداً. وإذا بطل العمومان تعيَّن أنّ بعض أفراد كل واحد من التصور والتصديق ضروري والبعض نظري، وأنّ بالضروري العلوم من كل منهما يرتقى إلى معرفة النظري المجهول منهما. هذا مذهب المحققين في التصورات والتصديقات. (شرح مختصر الإمام ابن عرفة المنطقي مخ).

(٢) قال الإمام السنوسي: «وهذا الفصل من المقدمات الضرورية في علم التوحيد لأنّ المقصود من علم التوحيد إثبات ما يَجِب، والتنزيه عمّا يستحيل، ومعرفة ما يجوز في حق المولى تبارك وتعالى وفي حقِّ رسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ، والحُكْمُ بهذه الأمور فَرْعُ تصوّرها، فدعت الحاجة إلى تقديم الكلام في تعريف حقائقها». (شرح واسطة السلوك، مخ).

وما ثبت أنه يجوز أن يكون ويجوز أن لا يكون يسمّونه **مُمْكِناً**، فيقولون: الذي يُحسِنُ الكتابةَ ـ مثلاً ـ ممكن أن يكتب غَداً، وممكن أن لا يكتب[1].

وما لم يقم دليلٌ على وجوده ولا على استحالته ولا على إمكانه يسمّونه **مُحتمَلاً** ما دام ولم يقم فيه دليل[2].

المقدّمة الثالثة:

الاستدلال يكون على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول:

أن نستدل على الشيء بوجود سببه، كما إذا رأينا ناراً عليها إناء فيه ماء، فإنّا نستدل بوجود تلك النار على سخانة الماء؛ لأنّ العادة أجراها الله أنّ النار سَبَبٌ لسخانة الماء.

الوجه الثاني:

عكس هذا، وهو أن نستدل على المعنى بوجود مسبِّبِه، كما إذا رأينا إناء

(١) قال الإمام السنوسي: «لا شك أن تصوّر هذه الأحكام الثلاثة ومعرفة حقائقها من مبادئ علم أصول الدين؛ إذ غرض الناظر فيه منحصر في هذه الثلاثة بأن يثبت شيئاً أو ينفيه أو يثبت ما يتفرع عن ذلك الشيء أو ينفيه، فمن لم يعرف حقائق هذه الأحكام الثلاثة لم يفهم ما أُثبِتَ منها في هذا العلم ولا ما نُفِي. وإدراك هذه الأحكام الثلاثة هو العقل الذي هو مبدأ النظر عند إمام الحرمين، فمن لم يدركها فليس بعاقل ولا يتأتى منه نظرٌ ولا استدلال صحيح أصلاً، ومن فسّر العقل كالمحاسبي بأنه غريزة يتأتى بها إدراك المعقولات، فإدراك تلك الثلاثة لازم لهذه الغريزة وإلا لم يتأتَّ بها إدراك لمعقولٍ. (شرح العقيدة الوسطى، ص٢٢).

(٢) ظاهر هذا الكلام ربما يوهم أن المحتمل المذكور هنا قسم خاص من أقسام الحكم العقلي، وذلك غير صحيح بالتأكيد لثبوت انحصار الأحكام العقلية في ثلاث وهي الواجب والمستحيل والممكن. ويوجه بأن المحتمل هنا مندرج ضمن الممكن، والمراد بالمحتمل: المَشْكُوكُ فِي وُجُودِهِ وَعَدَمِهِ، تمييزاً بينه وبين الممكن المقطوع بوجوده والممكن المقطوع بعدمه. ويجمعها جميعاً قولنا: الممكن: هو مَا لَا يَتَرَتَّبُ عَلَى تَقْدِيرِ وُجُودِهِ وَلَا عَلَى تَقْدِيرِ عَدَمِهِ مُحَالٌ لِذَاتِهِ. فقول المصنف: «ولم يقم فيه دليل» أي: على وقوعه أو عدم وقوعه.

فيه ماء، وذلك الماء يصعد منه بخارٌ قويٌّ ويتزايد بخارُه، فإنا نستدل بذلك على وجود النار تحت ذلك الإناء وإن لم نَرَ تلك النار.

الوجه الثالث:

أن نستدل بأحد المسبَّبين على المسبَّب الآخر، كما إذا رأينا في ظلام الليل ضياءً على البعد، فإنا نستدل بذلك على أنّ في ذلك الموضع سخانة حتى إنا نقصد ذلك الموضع لنتسخَّن به إن كان بنا بردٌ، ولا شك أنّ الضياء والسخانة جعلَهُما اللهُ ـ سبحانه ـ مُسبَّبَين عن النار، فهذا استدلالٌ بأحد المسبَّبَين وهو الضياء على المسبَّب الآخر وهو السخانة.

واعلم أن أقوى الوجوه في الاستدلالات هو الوجه الأول، وهذا الوجه الأول لا يصحّ أن يستدل به على وجود الباري ـ جَلَّ وَعَلَا ـ لأنه سبحانه لا يمكن أن يكون وجوده مسبَّباً عن شيءٍ من الأسباب لأنّ المسبَّبَ محتاج إلى سبَبِه، والباري ـ جَلَّ وَعَلَا ـ ليس محتاجاً إلى شيء، بل كل شيء محتاج إليه، ولذلك لا يصح أن يُستدَل على وجوده ـ جلَّ وعَلَا ـ بالوجه الثالث أيضاً.

المقدِّمة الرابعة: في تفسير ألفاظ يستعملها العلماء في هذا العلم:

فمنها لفظ **العَالَمِ**، بفتح اللام، ومعناه: كل موجود سوى الله وسوى صفات ذاته[1].

ومنها لفظ **الأَزَلِ**، ويعنون به نَفْيَ الأَوَّلِيَّة، أي: ليس له أَوَّل.

ومنها قولهم: **مَا لَا يَزَالُ**، ويعنون به ما له أَوَّل، وهو ضِدّ الأزَل.

---

(١) زاد الشيخ العقباني في تعريف العالَم قوله: «وسوى صفات ذاته» احترازاً من قول من قال بحدوث صفات الله تعالى. وقد اقتدى في ذلك بالإمام الجويني في الإرشاد ص١٧، والإمام السلالجي في العقيدة البرهانية. وبعض العلماء رأى أنها إضافة زائدة ولا حاجة إليها؛ فإن اسم «الله» تعالى جارٍ مجرى الأعلام، وهو موضوعٌ للذات الموصوفة بالألوهية، فهو دالٌّ على الذات وجملة الصفات، فقولنا: «وسوى صفات ذاته» ليس إلا من باب التأكيد.

ومنها لفظ **القَدِيمِ**، ويعنون به الموجودَ الذي لا أوَّل لوجوده، ويسمونه أيضاً الأزليّ[1].

ومنها لفظ **الدَّائِم**، ويعنون به الموجود الذي لا ينقضي وجوده، ويسمونه أيضاً الأبدي.

ومنها لفظ **الحَادِث**: ويعنون به: مَا وُجِدَ بَعْد أَن كان مَعْدُوماً.

ومنها لفظ **الجَوْهَر**، ويعنون به ما كان جِرْمُهُ يَشْغَلُ فراغاً، مثل الإنسان ومثل الحجر، لا مثل العِلْم واللون.

فإن كان الجوهر دقيقاً بحيث انتهى في الدقة إلى أنه لا يقبل الانقسام بوجه فهو المسمى بالجوهر الفرد، وإن كان يقبل الانقسام فهو المسمى بالجسم. ويسمى كل واحد من أجزائه جسماً. وإن كان ذلك الجزء قد انتهى في الدقة إلى أنه لا يقبل القسمة فإنه لا يسمى جِسْماً، وإنما يمتنعون من تسمية الدقيق الذي لا يقبل القسمة جِسْماً إذا كان وحده مُنفرِداً عن انضمام مِثْلِهِ إليه[2]، هذا هو اصطلاحهم.

ومنها لفظ **العَرَض**، ونعني به: ما كانت ذَاتُه لا تشغل فَرَاغاً، ولا له قيام بنفسه، وإنما يكون وجودُه تابعاً لوجود الجوهر، كالعِلم الذي يتصف به الجِسمُ، وكالحركة وكاللون، فهذه كلها لا تشغل فراغاً، بل الفراغ الذي يشغله الجوهر [قبل اتصافه بها هو الفراغ الذي يشغله][3] مع اتصافه بها.

---

(١) عند بعض العلماء القديم أخص من الأزلي؛ لأن القديم: موجود لا ابتداء لوجوده، والأزلي: ما لا ابتداء لوجوده، وجوديّاً كان أو عدميّاً، فكل قديم أزلي ولا عكس. ويفترقان أيضاً من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغيّرٌ وزوالٌ، بخلاف الأزلي الذي ليس بقديم، كعدم الحوادث المنقطع بوجودها. (هداية المريد لجوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم اللقاني).

(٢) نقل الإمام السنوسي هذا الكلام وزاده بياناً بقوله: إذا انضم [أي: الجوهر الفرد] إلى غيره سمَّوا كل واحد منهما جسماً لأن حقيقة الجسم: المؤلف، وكل من الجوهرين عند الاجتماع يصدق عليه أنه مؤلف. (شرح العقيدة الكبرى ص٢٥).

(٣) سقط هذا الكلام من النسخة المعتمدة. وكملته من شرح الكبرى للسنوسي الذي نقل جل هذه المقدمات بألفاظها ص٢٥.

المقدمة الخامسة:

الخَبَرُ: هو الكلامُ الذي يَحْسُن السكوتُ عند تمامه، ويصح ـ بالنظر لذاته ـ أن يكون صِدْقاً وأن يكون كَذِباً. كقولك: قَامَ زَيد. وكقولك: لَيس عمرو بقائِم. فإن كل واحد من هذين المثالين يَحْسُن السكوتُ عند تمامه، ويصح بالنظر لذاته أن يكون صدقاً وأن يكون كذباً. وكذا قول القائل: الواحِدُ أكثر من الاثنين، فإنه كَذِبٌ فهو خبر، وكذا قولنا: اللهُ وَاحِدٌ، فإنه صِدْقٌ، وهو خَبَر.

وهذا بخلاف قولنا: إن قامَ زَيد؛ فإنه لا يَحسُن السكوتُ عند تمامه، ولا يقال للمتكلم به: صَدَقْتَ ولا كَذَبْتَ، وبخلاف قولنا: هل قامَ زيد؟ فإنه وإن كان يَحْسُن السكوتُ عليه فلا يكون صِدْقاً ولا كَذِباً.

فإن قيل: هذه الأخبار التي مثَّلتم بها منها ما هو صِدْقٌ ومنها ما هو كَذِبٌ، والخَبَرُ الصِّدْقُ منها لا يصح أن يكون كَذِباً، والخَبرُ الكذِبُ منها لا يصح أن يكون صِدْقاً، وأنتم قلتم في حَدِّ الخبر أنه يصح أن يكون صِدْقاً وأن يكون كَذِباً، فالحدُّ مُنتَفٍ عن هذه الأخبار التي مثَّلتم بها كلها.

فالجواب: إنّا قلنا في الحدّ: يصح ـ **بالنَّظَرِ لِذَاتِهِ** ـ أن يكون صِدْقاً وأن يكون كَذِباً، ولا شك أنّ هذه الأخبار إذا نظرت لذاتها مع قطع النظر عن خصائص مادّتها وجدَتها قابلة للصِّدْقِ والكَذِبِ، وإنما اختصَّت بأحدهما من خصوص مادَّتِها[١].

ثم إن ادَّعى أَحَدٌ صِدْقَهُ سُمِّي **دَعْوَى**، فإن شرع مُدَّعيه في الاستدلال على صِدْقِه سمي أيضاً **مَطْلُوباً**، وهذا الاسم يَصْحَبُه ما دام مُدَّعيه مشتغِلاً بالاستدلال على صِدْقِه، فإذا تمَّ الاستدلالُ عليه سُمِّيَ نتيجة.

ثم الخبر قد يُستَدَلُّ به على صِدْقِ خَبَرٍ آخَر، ولا بدّ في الدليل من خبرين فأكثر، فإذا كان الخبرُ جزءاً من الدليل سُمِّي **مُقَدَّماً**.

---

(١) مادة الخبر: هي ما يتألف منه الخبر، كالمسنَد والمسنَد إليه.



الفصل الثاني

في المقصد الأعظم وهو وجود الإله جل وعزّ

مسألة:

هذا الوجود له إلَه ﷻ. والدليل على وجود الإله أن نقول:

العالَم[1] حادِثٌ.

وكلُّ حادِثٍ فلا بُدَّ لحدوثه من سَبَبٍ.

وذلك السببُ هو الذي نعني بالإله.

فهذا الدليل قد اشتمل على مقدّمتين:

- إحداهما: قولنا: العالَمُ حادِثٌ.

- والثانية: قولنا: كُلُّ حادِثٍ فلا بدّ لحدوثه من سبب.

وهذه المقدِّمة الثانية أقرب للعقول من الأولى، فلنبدأ ببيانها ونتلطف لذلك بضرب مثال في المحسوسات، وذلك أنّ عَدَم الشيء ووجوده متنافران، فمتى حصل أحدُهما ارتفع الآخر، ثم لا يزال الحاصل منهما حاصِلاً والمرتفِعُ غير حاصِل، ولا يتبدَّل ذلك إلا بأن يَحدُثَ سَبَبٌ يُرجِّحُ جانب المُرتَفِع على الحاصِل، والعِلْمُ بهذا ضروريٌّ.

ومثال ذلك كفَّتَا الميزان المعتدلتان، لا تميل إحداهما بالأخرى إلا بثقل يزداد في المائلة دون الأخرى، أو ينتقص من الأخرى دون المائلة، فالرُّجْحَانُ فيهما متضاد كتضاد وجود الشيء وعدمه.

---

(١) العالَم ـ بفتح اللام ـ في اصطلاح علماء أصول الدين هو اسم لكل مخلوق سوى الله تعالى وصفات ذاته كما تقدم، وهو المعبَّر عنه أيضاً بالحوادث، والجائزات، والممكنات، والمخلوقات، والمصنوعات إلى غير ذلك.

ثم لو كنا نشاهد الكفتين على بُعدٍ، وإحداهما نازلة والأخرى مرتفعة، ثم علمنا أنهما تبدّل حالُهما فارتفعت النازِلة ونزلت المرتفعة، ولم نَرَ هل زِيدَ في التي نزلت ثِقَلٌ أو نَقُصَ ذلك من الأخرى، خفي ذلك عنا لأجل البُعْدِ، لكنّا نعلم قطعاً أن ذلك ما حَدَثَ إلا بسبب ثِقَلٍ زِيدَ في التي نَزَلت أو نَقُصٍ من التي ارتفعت، ولو عَرَضْنا على عقولنا أنّ ذلك كان لا لسَبَبٍ حدَثَ لوجدنا عقولنا تُنكِر ذلك أشدَّ إنكار، فوجُودُ العالَم وعَدمُه كالكفّتين.

فإذا عَلِمنا أنّ هذا العالَم من سموات وأرض وما فيهما كانت معدومة، وعَلِمنا أن عدمَها تبدَّل بوجودها، عَلِمنا قطعاً أن ذلك ما كان إلا لسَبَبٍ حَدَثَ تَرَجَّحَ به الوجودُ اللاحق على العَدَم السابق، وهذا هو معنى قولنا: كُلُّ حَادِثٍ فَلا بُدَّ لِحدُوثِه من سَبَبٍ، فقد صحَّت المقدِّمةُ الثانية.

وأمّا المقدِّمة الأولى، وهي قولنا: العالَم حادِث، فبِصحَّتِها جاءت الشرائعُ كلها وصرّحت بها جميع الرسل، وأقرّ بصحتها جميع الخَلْقِ من مسلمين ونصارى ويهود حتى المجوس، ولم يخالِف فيها إلا شرذمة من الفلاسفة قبل الإسلام، ثم تبعهم عليها بعض من نَسَبَ نفسَه إلى الإسلام[1].

والقائلون بذلك اختلفت آراؤهم في القديم من العالَم ما هو اختلافاً كثيراً؛ فزعم بعضهم أنّ الماء هو القديم، فإن تجمَّد صار أرضاً، وإن تلطَّفَ صار هواءً، وإن اشتد التلطف صار ناراً، والنار أيضاً إن بردت صارت هواء، والهواء إن تجمّد صار ماء، هكذا تصير هذه الأجسام بعضها إلى بعض، إلا أن القديم عند هؤلاء بالأصالة هو الماء. وزعموا أنهم أخذوا من التوراة أنّ الأصل الأول هو الماء لأنه جاء فيها: إن الله خلق جوهراً فنظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء، ثم ارتفع منه كالدخان فخلق منه السموات وظهر

(١) يريد بمن نسب نفسه للإسلام: أبا نصر الفارابي، وأبا علي ابن سينا. وقد حكى الإمام الرازي عنهما في «المحصل» القول بأن السموات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة، إلا الحركات والأوضاع، فإن كل واحد منها حادث ومسبوق بآخَر لا على أول. (راجع «المحصل» ص٨٤).

على وجه الماء زَبَد فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال[1]. انتهى.

فانظر هذا اللفظ المنقول من التوراة ما أشدّ منافرته للقول بقدم العالم، وكيف صرّحت التوراة أنّ وجود الماء مسبوق بجوهر ثم بذوبان ذلك الجوهر، مع ظهور لفظها في حدوث ذلك الجوهر السابق على الماء؛ لقوله: إن الله خلق جوهراً.

وذهبت طائفة منهم إلى مثل هذا القول في انتقال الماء بالتلطف إلى الهواء وبالتجمّد إلى الأرض ونحو ذلك مما تقدم، إلا أنهم لم يعيِّنوا الماء بالأسبقية، بل قالوا: إن الجسم مؤلف من الهيولى والصورة.

ولنضرب مثالاً نبين به مرادهم بالهيولى وبالصورة، فإذا أخذنا قطعة من العجين مثلاً فصيّرناها كرة، ثم أبدلنا تلك الصورة فصيرنا العجين خبزة مستديرة، ثم أبدلناها فصيرناها تربيعاً أو تثليثاً ونحو هذا من الصُّوَر، تُعدَمُ صورَة وتَخلُفُها أخرى، وذاتُ العجين باقية لم تُعدَم، فثَمّ إذاً أمران: أحدهما باق لم ينعدم، والآخر انعدم وخَلفَه غيرُه، فالباقي وهو ذاتُ العجين هو الهيولى، والمُنعدِمُ هو الصورة، وكذلك الذي خَلَف ذلك المنعدم هو أيضاً صورَة.

فقالوا: إن الجسم له هيولى وصورة، فيكون مثلاً ناراً فقد اكتسى الصورة النارية، فإن أصابته رطوبة أطفأته انخلعت عنه الصورة النارية وخلفتها الصورة الهوائية فصار هواء، والهواء أيضاً إن أصابته حرارة ويَبُس انخلعت عنه الصورة الهوائية واكتسى الصورة النارية، ولو أصابه بَرد ورطوبة اكتسى الصورة المائية بدل الصورة الهوائية، وكذلك الماء تنخلع عنه الصورة المائية إما بشدّة الجمود فيصير أرضاً، وإما بشدة اللطافة فيصير هواء.

فيقولون: إن هنالك شيئين: أحدهما باقٍ لا يزال، والآخر يُزال ويَخلُفُه غيره، والمؤتلف من الباقي مع الزائل أو مع الذي خَلَف الزائل هو الجسم

(١) عزى الشهرستاني هذا الرأي إلى الفيلسوف تاليس الملطي، راجع كتاب «الملل والنحل» (١/ ٣٧٠).

عندهم، والباقي هو الذي يعنون بالهيولى، والزائل والذي يخلفه هو الذي يعنون بالصورة.

وهكذا متى تبدّل حال الجسم كالخشب يحترق فيصير رماداً وشبه ذلك فإنه عندهم فُقِدَت منه الصورةُ الخشبية واكتسى الصورة الرمادية، والهيولى ـ قالوا: ـ باقية، وكذا في أمثاله.

وزعموا أنّ الجسم قديم لا أول لوجوده، فلَزِمَهُم أن تكون كل واحدة من الهيولى والصورة قديمة لأنّ القديم لا بدّ أن تكون جميع أجزائه قديمة، وسنبيّن أن القديم لا يُعدَم، فلزمهم أنّ الصورة لا تُعدَم، والمشاهدة تأبى ذلك، فإن الصُّوَر كما بيّنا تنعدم واحدة وتخلفها أخرى.

فلمّا لزمهم هذا الإشكال أجابوا بأنّ الذي ينعدم هي أشخاص الصور، ينعدم شَخصٌ ويَخلُفه آخر، وأشخاص الصُّوَر حادِثة.

فوَرَد عليهم أنّه إذا كانت الأشخاص كلها حادثة، والجسم ـ قلتم! ـ قديم، والقديم سابق على كل حادِث، فيلزم أن يكون الجِسمُ سابِقاً على جميع الصور، لكن الصورة جزء منه، فيلزم أن يكون الجسم سابقاً على جزءه، وصرائح العقول شاهدة بأن المركَّب لا يتقدَّمُ على جزءه.

فأجابوا بأنّ أشخاص الصُّوَر كلها حادِثة، وهي في الوجود لا توجد صورة إلا كانت قبلها صورة أخرى، وكذلك قبل تلك الصورة الأخرى صورة أخرى لا إلى نهاية، فلا يلزم سبق الجسم سبقاً يبقيه مُنفرِداً عن الصورة.

فانظر كيف يحكمون بأنّ أشخاص الصُّوَر كلها حادِثة وأنّ الصور الكلية قديمة! ويتغافلون عن كون الكُلِّي لا يوجد إلا في ضِمْن شَخْصٍ من أشخاصه[1]،

---

(١) الكلي لا وجود له في الخارج، بل لا وجود له إلا في الأذهان، ولا يتحقق في الخارج إلا في ضمن أفراده، مثلاً الإنسانية مفهوم كلي لا وجود له في الخارج إلا في ضمن وجود أفراده كزيد وعمرو من الأشخاص، ولما استحال وجود الإنسانية قبل وجود زيد وعمرو، وكان زيد وعمرو من الحوادث، كانت الإنسانية حادثة، فتبين بذلك استحالة قدم الأمور الكلية ـ كالإنسانية ـ لأنها لا توجد إلا في ضمن أشخاصها الحادثة، وما لا يوجد إلا مع وجود الحادث فهو حادث.

وأنه يستحيل وجوده قبل جميع أشخاصه[1].

والحق أنّ العالَمُ كلّه حادِث، وبرهانه أن نقول:

العالَمُ كله إمّا جوهَر وإمّا عَرَض.

وكل جوهرٍ حادِثٌ، وكل عَرَضٍ حادِثٌ.

فالعالَم كلّه حادِث.

فيحتاج في هذا البرهان إلى تبيين ثلاثة أشياء:

ـ حدوث الأعراض.

ـ وحدوث الجواهر.

ـ وانحصار العالَم في الأعراض والجواهر.

أما انحصار العالَم في الأعراض والجواهر، فلأن الموجود؛

ـ إمّا أن يكون متحيِّزاً، وأعني بالمتحيِّز: ما يَشغَلُ فراغاً، كالسماء والأرض والحيوان والنبات وشبه ذلك.

ـ وإمّا أن يكون حالّاً في المتحيِّزِ، كالعِلْم الحادِث والجهل والحركة والسكون وشِبْه ذلك مما لا حجم له ولا يشغل فراغاً، ويكون وجودُه تابعاً لوجود المتحيِّز.

ـ وإما أن لا يكون متحيِّزاً ولا حالّاً في المتحيِّزِ.

والقسم الأول إن انتهى في الدقة إلى أن يكون لا يقبل الانقسام فهو الجوهر الفرد، وإن قبل الانقسام فهو الجسم، ويسمى حينئذ كل واحد من أجزائه جِسماً وإن كان ذلك الجزءُ جوهراً فرداً فإنه يسمى جسماً، ولا يمتنع تسمية الجوهر الفرد جسماً إلا إذا وُجِد منفرِداً غير منضَمٍّ إليه جوهر آخر، فأمّا إذا انضم الجوهران فأكثر بحيث يتماسان فإنّ كل واحد من تلك الجواهر

---

(١) عزى الشهرستاني هذا الرأي للفيلسوف أرسطوطاليس تلميذ أفلاطون، تحديداً في المسألة الثالثة عشر. راجع الملل والنحل (١/ ٤٤٤ ـ ٤٦٦). وأمّا من الفلاسفة الإسلاميين فقد صرح بهذا ابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ)، انظر: مثلاً رسالة ما بعد الطبيعة ص١٤٩، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

الأفراد يسمى جِسْماً، والمجتَمعُ المُنضَمُّ من تلك الجواهر يسمى جِسماً.

وأمّا القسم الثاني، وهو الذي ليس بمتحيِّزٍ ولكنّه حالٌّ في المتحيّز، فهو العَرَضُ.

وأمّا القسم الثالث، وهو الذي لا يكون متحيِّزاً ولا حَالّاً في المتحيِّز، فهذا القسم ليس من العالَم، بل الذي لا يكون مُتحَيِّزاً ولا حَالّاً في المتحيِّز هو الإله ﷻ، وليس في العالَم ما يكون كذلك لأنّ هذه الصفة صفةُ الإله، فلو كان هنَاكَ شَيءٌ ليس بمتحيِّزٍ ولا حَالّاً فيه لكان مشارِكاً للإله في صفةِ ذاته فيصيرُ مُساوِياً له في ماهيّته وذلك مستحيل[1].

---

(١) سلك الإمام العقباني مسلك السبر والتقسيم في حصر العالم في الجواهر والأعراض، وقد ضعّف العلماء ـ إنصافا منهم ـ هذا التقسيم لوجوه: منها ما ذكره الإمام الرازي في «معالم أصول الدين» من أن الاشتراك في السلوب ـ وهو سلب التحيز وسلب القيام بالمتحيز ـ لا يوجب الاشتراك في الحقيقة. وقد عبّر عن ذلك الإمام السنوسي قائلاً: «ما انتهى إليه التقسيم ـ وهو ما ليس بمتحيّز ولا قائم بالمتحيز ـ ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة صفات ذاته، فللخصم أن يمنع تخصيصه بهما ويدعى ثبوت قسم ثالث من العالم غير الجواهر والأعراض لا يكون متحيزاً ولا قائماً بالمتحيز. (راجع المعالم الدينية ص١٦؛ وشرح العقيدة الكبرى ص٣٣).

ومن أدلة حصر العالم في الجواهر والأعراض ما قرره الإمام تقي الدين المقترح (ت٦١٢هـ). في شرحه على العقيدة البرهانية للسلالجي (ت٥٩٤هـ). قائلاً: هذا الحادث الذي قلتم إنه لا متحيز ولا قائم بمتحيز، إما أن يتناهى أو لا؛ ولا جائز أن لا يتناهى ضرورة استحالة دخول حادث في الوجود غير متناهٍ لأن كل حادث من العالَم قد قام الدليل على انحصاره في نفسه وتناهيه. لا يقال: إنما قام الدليل على انحصاره وتناهيه بناءً على أنه جواهر وأعراض، إذ كل موجود على هذا الوجه يُدرَك تناهي جزئه حسّاً فيُعلَم تناهي كلِّه ضرورةَ أنّ ما تركب من المتناهي متناهٍ، فهذا احتجاج بالمذهب ومصادرةٌ على محل النزاع، والخصم إنما قرر حادثاً ليس بجوهرٍ ولا عرَضٍ؛ لأنا نقول: بل لتناهي الحادث دليل آخر، وهو بداية اختراعه وفراغ القدرة منه، ومعقولية ما له بداية تلازمه النهاية، ومعقولية ما لا يتناهى تلازمه نفي البداية، فالجمع بين البداية ونفي النهاية جَمعٌ بين نَفيٍ وإثباتٍ، فادعاءُ حادث لا يتناهى ـ على هذا التقدير ـ متناقض. وإذا ثبت كونه متناهياً، فلا بد أن يكون في جهةٍ من العالَم، وكل ذي جهةٍ قائم بنفسه لا يخلو: إما أن يكون قارّاً في تلك الجهة، أو منتقلاً عنها؛ فإن كان قارّاً بها فهو ساكِن. وإن كان منتقلاً عنها فهو متحرِّك. وهذه صفات =

فقد ثبت انحصار العالَم في الأعراض والجواهر.

وأمّا بيان أنّ كل عَرَضٍ فهو حَادِثٌ، فإنّا نُبيِّنُ أوَّلاً وُجودَ الأعراض، فإن بعض المُلحِدين مَنَعَ وجود الأعراض، ثم نبيِّنُ حدوثها، فنقول للذين منعوا وجودها: نزاعُكم لنا وقولكم: «لا نسلم أنّ العَرَضَ موجود!»، إمّا أن تقولوا أنّ النزاع الذي صدر منكم لا وجود له، أو تسلموا أنه موجود، فإن قلتم لا وجود له خرجتم عن طور العقلاء وسقطت عنا وظيفة جوابكم من وجهين:

ـ أحدهما: أنكم تَصِيرون في عداد من لا عقل له، فإن من له عقل لا يقول كلاماً ويُردِفُه بقوله: ما قلت شيئاً، ومن لا عقل له لا يُحتاج إلى جوابه.

ـ وثانيهما: إقراركم أنكم لم تنازِعونا ولا خالفتمونا، فقد كفيتمونا مؤونة جوابكم.

وإن سلّمتم أن نزاعكم لنا وُجِد منكم، فلا شك أنّ ذلك النزاع عَرَضٌ من الأعراض، فقد سلَّمتم وجود العَرَضِ وخفَّفْتم عنا وظيفة الاستدلال على رَدِّ قولكم، فقد ثبت وُجودُ الأعراض.

فلنبيّن حدوثها، ويكفينا من ذلك حدوث الحركة والسكون، فإنّ حدوثهما يكفينا في بيان حدوث الأجسام، ثم إذا تبيَّن لنا حدوثُ الأجسام نُبيِّن به حدوث سائر الأعراض.

فنقول: لا شك أنّ كل واحد من الحركة والسكون يمكن عدمه بعد أن يكون موجوداً، وكل ما يُمكِن عدمُه بعد وجوده فوجودُه حادِثٌ، فالحرَكة والسكون حادثان.

أمّا أنّ عدمهما ممكن بعد وجودهما، فذلك مُشاهَد في أجسام لا ينحصر عدّها من الحيوانات، وغيرها تكون ساكنة ثم تتحرّك، فينعدم سكونُها بعد ما كان موجوداً، وتكون متحركة ثم تسكن فتنعدم حركتُها بعد ما كانت موجودة.

= الجواهر، فدل ذلك على انحصار العالَم في المتحيِّز والقائم بالمتحيِّز. اهـ (مخ).

وأمّا الحركات والسكونات التي لم نرها قطّ تبدّلت، كحركة الأفلاك والكواكب، وكسكونات الأرضين والجبال، فإنّا إذا عَرضْنا على عقولنا سكونَ تلك الأفلاك وتلك الكواكب وقتاً ما، وتحرُّكَ تلك الجبال وتلك الأرضين وقتاً ما أيضاً، وَجدْنا عقولَنا جازِمَةً بأنّ ذلك أمرٌ ممكن، كيف ونحن نعلم بالمشاهدة أو بالتواتر أن كثيراً من الأرضين ومن رواسي الجبال تتحرك بالزلازل وينعدم حينئذ سكونُها؟! **فقد ثبت أنّ الحركة والسكون يمكن عدمها بعد وجودها**.

فإن قيل: قولكم: «إنّ السكون ينعدم بعد ما يكون موجوداً»، فَرْعٌ عن كون السكون له وجود، ونحن لا نسلِّمُ أنّ السكون له وجود؛ لجواز أن يكون السكون إنما هو عبارة عن انعدام الحركة من الجوهر القابِل لها، لا أنه وَصْفٌ موجود في الجوهر أو في الجسم.

فالجواب أن نقول: إن الجوهر، جسماً كان أو جوهراً فرداً، لا بدّ من حصولِه في حيِّزٍ، ونعني بذلك الحصول: إشْغَالَه للفراغ الذي عَمَّرَهُ جِرْمُه بحيث يَمْنَعُ غيرَه من الأجسام أن يَحِلَّ في ذلك الفراغ، ثم حلولُه في هذا الفراغ أمْرٌ زائد على جِرْمِه؛ فإنّا نعقل الجسم ونتخيَّل جِرْمَه، مع غَفْلَتنا عن كونه عَمَّرَ فراغاً تعميراً يَمْنَعُ غيرَه من الدخول معه في ذلك الفراغ أو كونه لم يُعمِّرْهُ هذا التعمير، والمتعقَّلُ مُغَايِرٌ للمَغفولِ عنه، فدلَّ على أنّ تعميرَه للحيِّزِ أمرٌ زائد على ذاته مغايِرٌ لها، فهو أمْرٌ وجودِي، ثم إن استقرَّ في حيِّزِه زمنين فأكثر فهو سُكون، وإن انتقل عنه لحيِّز غيره فهو حَرَكة، فالحركة والسكون حُصولَانِ في الحيِّز موجودان[1].

فإن قيل: سلّمنا وجود الحركة والسكون، ولا نسلّم أنهما ينعدمان بعد

(١) يفسر الإمام العقباني السكون بكون الجسم في حيزه في أول وقت وجوده لينفصل عن نقض القاعدة القائلة بأنه لا واسطة بين السكون والحركة، وليثبت وجودية السكون ليتحقق أن ارتفاعه بوجود الحركة دليل على أنه حادث، وحدوث السكون والحركة يدلان على حدوث موصوفهما.

وجودهما؛ قوله: يكون ساكِناً ثم يتحرك فينعدم سكونُه. قلنا: لا نسلِّم أنه ينعدم سكونُه إذا تحرَّك؛ لجواز أن يَكْمُنَ سكونُه إذا تحرَّك وبالعكس.

والحاصل أن السكون كان بادِياً على ظاهر الجسم، فلمّا تحرَّك ظهرَت الحرَكةُ وكانت كامِنَةً في باطن الجِسم، وكَمُن السكونُ في باطن الجسم وانخفى، لا أنه انعدم، وكذا العكس.

فاعلم أن هذا السؤال ممّا أورده الملحدون علينا، وتصدّى أئمتنا للجواب عنه، وقد أجابوا عنه بجوابين:

أحدهما: أنه لو اجتمع في الجِسم الواحد الحركةُ والسكون على أيِّ وجهٍ اجتمعَا، ظاهرين أو كامنين أو مختلفين، للزم اجتماعُ الضدين في الجسم الواحد، وذلك محال.

والجواب الثاني: أنا لم نذكر الحركة والسكون إلا لنبيِّنَ أن الجسم لا يخلو عن الاتصاف بالوَصْفِ الذي يكون موجوداً ثم يصير معدوماً، فقلتم أنتم: إنهما لا ينعدمان، بل يظهران ثم يَكمُنان، فنحن نقول: هَبْ أنّ الأمر كذلك، فالجسم يتصف بظهور الحركة مرة وبكمونها أخرى، ولا شك أنه إذا اتصف بكمون أحدهما بعد اتصافه بظهوره فقد انعدم عنه وصف الظهور بعد أن كان متصِفاً به، فكان متصِفاً بظهور الحركة فيه فانعدم منه ذلك الظهور وصار متصفاً بالكمون، ثم إن ظهرت فيه الحركةُ صار أيضاً متصِفاً بظهورها وانعدم منه الكمون، فهو إذاً لا يخلو عن الاتصاف بوَصْفٍ يُوجَد ثم يُعدَم، إمّا الحركةُ أو السكون إن سلَّمتُم أنهما يُعدمَان، وإمّا الظهورُ والكمونُ إن زعمتم أنّ الحركة والسكون يظهران ويكمنان، وها نحن نبيّن أن كل ما ينعدم بعد وجوده لا يكون قديماً.

فإن قلتم: إن الظهور والكمون لا يَنعدِمان، بل يكمنان ويظهران كالسكون والحركة.

قلنا: فيصير لكمون الحركة والسكون ولظهورهما كُمونٌ وظهور آخران، ثم الحديث فيهما كالحديث في الكمون والظهور الأولين ويلزم التسلسل.

فإن قيل: قولكم: إن الجسم يصير متصِفاً بالظهور والكمون، باطِل؛ فإنّ المُتَّصِف بالظهور والكمون هما الحركة والسكون لا الجِسم.

فالجواب: إن هذا الاعتراض يقتضي قيام العَرَضِ بالعَرَضِ، فإنّ الظهور والكمون عَرَضَان، والحَرَكة والسكون عَرَضان، وقد اتفق المتكلمون ـ إلا معمراً[1] ـ على أنّ العَرَضَ لا يقوم بالعَرَضِ، واستدلوا على ذلك بأنّ معنى قيام العَرَضِ بالجوهر كَونُ العَرَضِ في حَيِّزِ الجوهر تَبَعاً للجوهر، فلو قام العَرَضُ بعَرَضٍ آخر لصارَ ذلك العَرَضُ في حيِّزِ ذلك الآخر تَبَعاً له، لكن حَيِّزُ العَرَضِ الآخر هو حَيِّزُ الجوهر، فقد صار العَرَضُ الثاني في حَيِّزِ الجوهر وصار أيضاً تَبَعاً للجوهر، فبالجوهر قام إذاً.

فإن قيل: نسلِّمُ أنّ الحركة والسكون لا يكمنان في الجسم الذي يظهران فيه، ولا نسلم أنهما ينعدمان لجواز أن يكون الجسم المتحرك إذا سكن انتقلت الحركة منه إلى جسم آخر كان ساكناً فحرّكته وصارَ متحرِّكا بتلك الحركة، وانتقل سكونه إلى ذلك الجسم الذي انتقلت عنه الحركة فصار ساكِناً به، وكذا أبداً متى فُقِدَ عن جسم من الأجسام حَرَكَةٌ أو سكونٌ لم يكن ذلك إلا بأن ينتقل ذلك المفقود إلى جسمٍ آخر، لا أن ينعدم.

قلنا: قد أجاب أئمتنا عن هذا السؤال بأجوبة متعددة، ومما يحسن أن يجاب به أن نَفْرِضَ صورَةً مرئية، وهي رَحَى عظيمة قد أحاط بها من جميع جهاتها أجسام قابلة للتحرّك قبولاً شديداً كريش العصافير، فنجعله دائراً بها محيطاً من جميع جوانبها، ونعلِّق منه فوقها في أخياط نازلة من السقف إلى قُرْبِ الرَّحى أيضاً حتى لا ندع فرجة من جوانب الرحى ولا من فوقها إلا وذلك الريش غمرها، وهو متقارب من حجم الرحى، غير أنه لا يماسّها، ثم نرسل الماء من تحت الرحى فيديرها دوراناً شديداً، ثم نقطع الماء فتسكن

(١) هو معمر بن عباد السلمى، (توفي سنة ٢١٥هـ)، معتزليٌّ من الغلاة، من أهل البصرة، وسكن بغداد، وناظر النظام، وكان من أعظم القدرية غلواً، وإليه تنسب طائفة المعمرية منهم. الأعلام (٧/ ٢٧٢.).

الرّحى وننظر إلى الريش المحيط بها، فلا شك أنه لا يتحرّك لا عند تحرّك الرّحى ولا عند سكونها، فلو كانت الحركةُ تنتقل إلى الرّحى من جسم آخر أو تنتقل عنها إلى جسم آخر ـ مع أنه ليس هناك مَحَلٌّ تنتقل فيه تلك الحركة الشديدة إلا في ذلك الريش ـ لكانت تلك الحركة تُحرِّك ذلك الريش، لكنا نشاهده لا يزال ساكِناً.

وقد استدل أئمتنا والمعتزلة والفلاسفة على أن الأعراض لا تنتقل بأدلة كثيرة، من أحسنها ما بيّنه أصحابنا من أنّ الأعراض لا تبقى زمنين، بل تنعدم بنفس وجودها، فلو كانت تنتقل من محل إلى آخر لكانت تبقى زمنين، فإن الانتقال لا يكون في أقل من زمنين، لكن الأعراض لا تبقى زمنين لأنها لا تقبل ذواتُها بقاءً، بل بنفس وجودها تعدم.

وهذا يُدرَك في بعض الأعراض بالحسِّ كالصوت المديد، فإنه بنفس وجوده ينعدم ويُخلَق صَوتٌ آخر متصل بذلك الصوت المنعدِم، ثم ينعدم الثاني بنفس وجوده ويُخلَقُ صوتٌ ثالِث مُتَّصل بالثاني وكذلك، وليس الصوت المتلوُّ هو التالي، بل هي أصوات متعددة اتصل خَلْقُه ـ سبحانه! ـ لبعضها بنفس انعدام بعض، ولهذا تراها ربما اختلفت بالقوة والضعف، فترى بعض الأصوات أوّلها أقوى من آخرها وبالعكس، وكذلك يُدرَك مثل هذا في الحركة، كحركة السهم إذا رمت بها القوس، فإنك تدركه تنعدم منه حركة وتخلفها أخرى كالصوت، إلا أن الصوت يُدرَك بالسمع والحركَة بالبصر.

وكذلك سائر الأعراض كالألوان والروائح، إلا أن إدراك ذلك فيها ليس بالحسِّ لكن بالدليل العقلي، وهو أنها لو كانت تبقى لما عُدِمَت؛ إذ لو بقيت لاحتاجت إلى سَبَبٍ يُعدِمُها، لكن السبَّب باطل لأنه إمّا أن يفعل العدَمَ باختياره أو بالذات؛

ـ أمّا باختياره فمحال لأنّ الفاعل باختياره لا بد أن يفعل شيئاً، والعدَمُ ليس شيئاً، فلا يَفعلُه الفاعِلُ المختار.

ـ وأمّا الفاعل بالذات فباطل أيضاً لأنه مُنحصِر في عَدَمِ شَرْطٍ أو وُجودِ ضدٍّ لهذا العَرَض، لكن انعدامه بسببهما باطل؛

• أمّا عَدَمُ الشَّرْطِ، فلأنّ الحديث في عَدَمِه كالحديث في عَدَمِ مشروطه، ويتسلسل.

• وأمّا وُجودُ ضِدٍّ، فلأنّ العَرَضَ إذا حصل موجوداً، وقدَّرنا أن ضِدّاً من أضداده يوجَدُ ليدفع هذا العَرَض، كان هذا العَرَضُ الذي حصل له الوجودُ أقوى على دفع ذلك العَرَضِ الذي لم يُوجَد بعدُ. **فقد ثبت أنه لو بَقِيَ العَرَضُ لاستحالَ عَدَمُه.**

فإن قيل: يلزم على هذا الدليل أنّ كل ما يبقى يستحيل عدمه، والأجسام تبقى فيستحيل عدمها.

قلنا: الأجسامُ يلزمها أحد أمرين: إما الحركة، وإما السكون، ومتى عُدِمَ اللازِمُ يُعدَمُ الملزوم، فإذا أراد اللهُ عَدَم الجسم لم يَخْلُق فيه حركةً ولا سكوناً، فينعدم بنفسه انعدام لازمه. **فقد ثبت أن كل واحد من الحركة والسكون أو من الظهور والكمون يُمكِنُ عَدَمُه بعد وجوده.**

وأما بيان أنّ كل ما يُمكِنُ عَدَمُه بعد وجوده لا يكون قدِيماً، فلأنّ القديم إمّا أن يكون وجودُه واجباً غير محتاج إلى سببٍ، وإمّا أن يكون وجودُه ممكناً؛

ـ فإن كان واجباً لم يُمكِن انعدامُه.

ـ وإن كان ممكناً فلا بدّ لوجوده من سبب؛ فإنّ الممكن لا يوجد إلا لسبَبٍ، ثم ذلك السبب إما أن يكون واجباً أو ممكناً؛

• وباطل أن يكون ممكناً لأنه إذا كان ممكناً يحتاج وجودُه أيضاً إلى سببٍ ويتسلسل.

• فلا بد من الانتهاء إلى سبب واجب، فكل ما يكون قديماً فلا بدّ أن يكون واجباً أو ناشئاً عن سبب واجب.

ـ فإن كان واجباً لم يمكن انعدامُه.

ـ وإن كان ناشئاً عن سبب واجب، فذلك السببُ إمّا أن يكون أوجد هذا القديم باختيار منه كما توجَدُ من الكاتب كتابتُه، وإمّا أن يكون أوجده بالذات واللزوم كما توجد الأربعة الزوجية؛

• وباطل أن يكون أوجدَهُ باختياره لأنّ القديم لا يُوجِدُه الفاعِلُ باختياره؛ فإنّ الفاعل بالاختيار لا بُدَّ أن يكون مُتمكّناً من الفعل والتَّرْكِ وإلا لم يكن مختاراً، والقديم الذي لا أول لوجوده ما تُمكِّنَ قطّ من تَرْكِ إيجاده؛ وأيضاً فإنّ إيجادَ ما لم يكن قطّ معدوماً من باب تحصيلِ الحاصل وهو محال.

• فهو إذاً إنما يوجِدُه بالذات واللزوم، فقد ثبت أن القديم لا يكون إلا واجِباً أو مسبَّباً عن سَبَبٍ واجِبٍ أوجدَهُ بالذات واللزوم لا بالاختيار، وكل ما هو واجب أو مسبَّب بالذات عن سبب واجب فإنه يستحِيلُ عَدَمُه، فالقدِيمُ لا يُمكِنُ عَدَمُه، فكل ما يُمكِنُ عَدَمُه بعد وجوده لا يكون قدِيماً، والحركةُ والسكون يمكن عدمُهُما فليسا قديمين، فهما حادثان.

وبيان أنّ الجواهر والأجسام حادثة [أنها لا تخلو عن الحوادث][1]، وبيان أنها لا تخلو عن الحوادث أنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان.

وبيان أن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث أنه لو لم يكن حادثاً لكان قديماً، ولو كان قديماً لكان وجودُه سابِقاً على وجودِ الحوادث؛ إذ كل قديم لا بد أن يكون سابِقاً على الحوادِث كلها، وإذا كان سابِقاً عليها فقد كان خالِياً عنها حيث سبقها بالوجود، فكل قديم فهو يَخلُو عن الحوادِث، وكل ما لا يخلو عن الحوادِث لا يكون قديماً، فكل ما لا يخلو عن الحوادِث فهو حادِث.

فإن قيل: لا نسلِّمُ أنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ لجواز أن تكون الحوادِثُ كل حادِثٍ يَحدُث منها يكون قد حَدَثَ قبله حادِثٌ آخر لا إلى أوّل، وإن كان كل واحد منها حادِثاً، فكل حَرَكَةٍ في الأجسام التي تتحرك وتَسكُن يكون قَبلَها سُكون، وكل سكون يكون قبله حركة لا إلى أوّل، وكل واحد من أشخاص الحركات والسكونات حادِث، وأمّا ما يتحرك ولا سكون له فكل شخص من أشخاص الحركات قبله شخص آخر منها لا إلى أوّل، والأشخاص كلها حادثة.

---

(١) زيادة ليست في الأصل ليستقيم المعنى.

قلنا: قد تقدّم مثل هذا فيما حكينا من مذاهبهم الركيكة في الأجسام حيث ذكرنا أنّ منهم من يزعم أن الجسم مؤلَّف من الهيولى والصورة، وأنّ الجزء الواحد منه ـ وهو الهيولى ـ قَدِيمٌ بشَخْصِه، وأمّا الجزء الآخر ـ وهو الصورة ـ فأشخاصها كلها حادِثَة ونوعُها قدِيم؛ إذ كل صورة ـ قالوا!: ـ قبلها صورَةٌ لا إلى أوّل، وبيّنا ركاكةَ هذا القول وفسادِه، وأوضحنا أنه لا يمكن أن يكون الأشخاصُ كلّها حادِثَة ونوعُها المُشتَرَكُ بينها قديم، فانقل ذلك البيان إلى هنا تظفر بجواب هذا الإيراد، وهو من أحسن ما يجاب به.

وقد ألزمهم أصحابنا أن يكون قد دَخَلَ في الوجود من حَرَكَات الأفلاك عَدَدٌ لا نهاية له على الترتيب واحداً بعد واحِد، وذلك محال[1].

فمنعوا استحالتَه، وأسندوا المَنْعَ بأن قالوا: أنتم تسلِّمُون لَنا أنّ نعيم أهل الجنة لا نهاية له، وأنَّهم يتنعَّمُون فيها على الترتيب يوماً بعد يومٍ لا إلى نهاية، فهو يَدخُل منه في الوجود ما لا نهاية له.

والجواب أنّ هذا الذي أوردوه إن جعلوه مستنَداً للمَنْع فلا يَصْلُح لذلك، فإنّ المسألة من الوضوح بحيث لا تقبل مَنْعاً، ثم الفَرْقُ بين المسألة وبين ما أورَدُوه أنّ المسألة المتنازَع فيها يدَّعون فيها أنه قد دَخَلَ في الوجود

---

(١) قال الإمام السنوسي في بيان استحالة دخول حوادث لا أول لها في الوجود: «يلزم على وجود حوادث لا أول لها أن يكون دخل في الوجود وفرغ من حركات الأفلاك وأشخاص الحيوان ونحوها على الترتيب واحدا بعد واحد عددٌ لا نهاية له، والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين متناقضين، فيكون محالاً على الضرورة. ويلزم عليه أن يكون وجودنا ووجود سائر الحوادث الآن محالا لتوقفه على المحال، وهو فراغ ما لا نهاية له». (شرح العقيدة الكبرى، ص٣٧).
وأدلة إثبات استحالة حوادث لا أول لها كثيرة، منها أن نقول: إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا في نفسه، فعدم جميعها ثابت في الأزل. ثم لا يخلو إما أن يقارن ذلك العدم فرد من الأفراد الحادثة أو لا، فإن قارنه لزم اجتماع وجود الشيء مع عدمه وهو محال بضرورة العقل، وإن لم يقارن ذلك العدم شيء من تلك الأفراد الحادثة لزم أن لها أولاً لخلوّ الأزل ـ على هذا الفرض ـ عن جميعها. (انظر: مثلاً شرح العقيدة الكبرى، ص٣٨).

وانقضى وفَرَغَ حَركات لا نهاية لعددها، والذي أوردوه من نعيم أهل الجنة لم يدخل منه في الوجود ولا يدخل إلا ما يتناهى عدَدُه ثم يتزايد شيئاً بعد شيء تزايداً لا آخر له، وكل ما يدخل منه في الوجود فهو متناهٍ، وهكذا كل شيءٍ له أوّل حادِث، فإنه ولو تزايد ما شاء الله أن يتزايد فإنّ مجموع ما يدخل منه في الوجود يكون متناهياً. هذا إن أوردوه مستنداً للمنع، وإن أوردوه أصلاً يقيسون عليه فأبعد.

وقد ضرب أئمتنا للفرق مثالين على سبيل التأنيس:

المثال الأول:

أن يلتزم لك إنسان أن يعطيك دراهم مترتِّبةً يَشترِطُ فيها: إنّي لا أعطيك درهماً في يوم إلا أعطيتُكَ في اليوم الذي قبله درهماً.

المثال الثاني:

أن يعكس الشرط، فيشترط: إنِّي لا أعطيك درهماً في يوم إلا أعطيتك في اليوم الذي بعده درهماً.

فالإعطاء في المثال الأول مستحيل، وفي المثال الثاني مستقيم، والمثال الأول هو وزان ما زعموه، فإنهم يزعمون أنّ الفَلَك لا يتحرك حركة في يوم إلا أن يكون تحرك مثلها في يوم قبله[١]، والمثال الثاني هو وِزان ما قاسوا عليه، فإنّ أهل الجنة لا يتنعمون نعيماً في يوم إلا تنعّموا في اليوم الذي بعده[٢].

---

(١) قال الإمام ابن بزيزة: إن الدورات لو كانت غير متناهية لزم أن لا توجد دورة اليوم إلا بعد انقضاء ما قبلها من الدورات الغير متناهية، وانقضاء ما لا نهاية له محال، فوجود دورة اليوم محال. (الإسعاد بتحرير مقاصد الإرشاد، مخ). يعني: فلما وجدت دورة اليوم، دل ذلك على تناهي الدورات السابقة، وذلك دليل على أن لها أول.

(٢) قال الإمام السنوسي: ودليل جوازه ـ أي: حوادث لا آخر لها ـ ما تقرر وسيأتي برهانه من وجوب العموم في تعلق قدرته جل وعلا وإرادته بكل ممكن، وكذا سائر صفاته فيما تتعلق به، فلو وجب أن يكون للحوادث آخر للزم عجز القدرة والإرادة عن إيقاع أمثال ما وقع، وهي ممكنة ضرورة، وأما حوادث لا أول لها فهي من المحال الذي ليس متعلّقا للقدرة والإرادة. (شرح العقيدة الكبرى، ص٣٧).

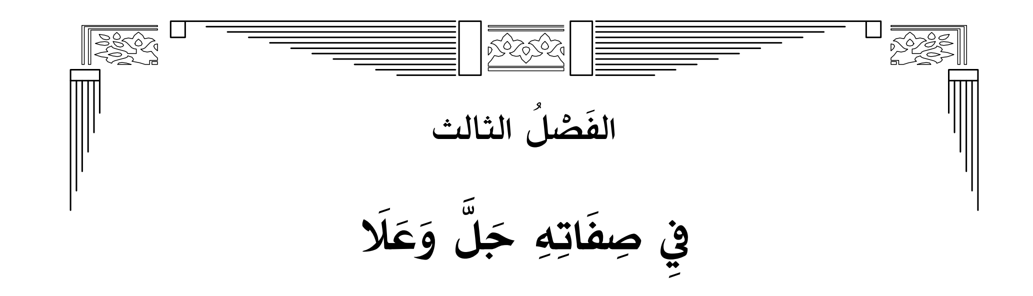
ومما اعترض به عليهم أصحابُنا أنهم يقولون: إن دورات الكواكب لا نهاية لعدة ما دخل منها في الوجود بزَعمكم، والدورات المغربية منها تتفاضل عدتها، فالقمر يدور اثنتي عشرة دورة في السنة، والشمس تدور دورة واحدة في السنة، وزحل يدور ثلث العشر من الدورة الواحدة في السنة، فكانت عدة دورات الشمس أقل من عدّة دورات القمر، وعدة دورات زحل أقل كثيراً من عدة دورات الشمس، وأقل كثيراً كثيراً من عدة دورات القمر، وكيف يكون ما لا نهاية له أقل من غيره؟!

أجابوا بأنّا قد وجدنا شيئين لا نهاية لكل واحد منهما مع أن أحدهما أقل من الآخر، وهما مقدورات الله سبحانه ومعلوماته، فهو سبحانه قادِرٌ على جميع الممكنات وهي لا نهاية لها، وعالِمٌ بجميع الممكنات وبالواجبات وبالمستحيلات، فمعلوماته أكثر من مقدوراته.

والجواب أنّ قولنا: مقدوراته ـ سبحانه ـ لا نهاية لها معناه أنه ـ سبحانه ـ قادِرٌ على إيجاد شيءٍ بعد شيءٍ لا إلى نهاية، وليس معناه أنه قد دَخَلَ في الوجود أمورٌ مترتِّبَة ترتيباً لا نهاية له، وأنتم تزعمون أنه قد دَخَلَ في الوجود من دورات زُحَل دوراتٌ مترتِّبة لا نهاية لعددها، ثم زدتم مع ذلك أن قلتم: دورات القمر أكثر منها، وهذه كلها لوازِم باطلة.

فقد ثبت حدوثُ الجوهر وحدوثُ الأجسام، ويلزم من ذلك حدوث جميع الأعراض؛ إذ لا يوجد عَرَضٌ إلا في جِسم أو في جوهر، فقد ثبت أنّ العالَم إما جوهَر وإما عَرَض، وأنّ كل جوهر حادِث، وأنّ كل عَرَضٍ حادِث، فثَبَتَ أنّ العالَم حادِثٌ، وثبت أيضاً أنّ كل حادِثٍ لا بُدَّ لوجوده من سَبَبٍ، فالعالَمُ لا بُدَّ لوجوده من سبَبٍ، وذلك السبَّبُ هو البارئ سبحانه، فقد ثَبَتَ وجودُ الإله.





الفَصْلُ الثالث

فِي صِفَاتِهِ جَلَّ وَعَلَا

وهي قسمان:

- صفات الذات.

- وصفات الأفعال.

أما صفات الذات فهي نوعان:

- سلبية[1].

- ووجودية.

النوع الأول: صفات الذات السلبية:

ويُحتَاج في كل صفة منها إلى بيان أمرين:

- أحدهما: اتصافه سبحانه بتلك الصفة.

- وثانيهما: أنّ تلك الصفة عدمية.

مسألة: الباري ـ تَعَالَى ـ قَدِيمٌ:

ومعناهُ أنّ وجودَه لم يَسْبِقْهُ عَدَمٌ، بل لم يَزَل موجوداً وجوداً لا أوّل له.

والدليل على قِدَمِه أنه لو كان حادِثاً لافتقرَ وجودُه إلى سَبَبٍ، لكنّ الإلَهَ لا يكون مُفتَقِراً إلى شيءٍ وإلا لكان المُفتقَر إليه أحقّ أن يكون إلَهاً من المفتقِر.

ثم وَصْفُ القِدَمِ ليس وَصفاً موجوداً، وإنما معناه أنه لم يتقدَّم للمُتصِف

(١) المراد بالصفة السلبية: كل صفة تسلب أمراً يمتنع أن يتصف به الله تعالى، أي: أمراً لا يليق به سبحانه.

به عَدَمٌ قطُّ[1]، ولو كان القِدَمُ وَصْفاً موجوداً لم يخل أن يكون قدِيماً أو حادِثاً، وهُمَا محالان؛

ـ أمّا أنه لا يكون قديماً، فلأنه لو كان القِدَم قديماً، مع كون القِدَم موجوداً، لكان القِدَمُ مُتصِفاً بقِدَمٍ آخر موجود أيضاً، ثم الكلامُ في القِدَم الثاني كما في الأوّل، فيتَّصِفُ القِدَمُ الثاني بقِدَمٍ ثالِث ويلزم التسلسل.

ـ وأمّا أنّ القِدَم لا يكون حادِثاً، فلما يلزم عليه من كون القِدَمِ كان في الأزل مُتصِفاً بالقِدَمِ ثم صار فيما لا يزال مُتصِفاً بالحدوث، وذلك محال، فالقِدَمُ وَصْفٌ عَدَمِيٌّ.

مسألة: الباري ـ تعالى ـ واجب الوجود:

ومعناه أن وُجودَه لم يحتج إلى سَبَبٍ.

والدليل على وجوبه أنه لو لم يكن واجباً لكان ممكناً، أي مفتقراً في وجوده إلى غيره، وقد تقدّم فوق هذا أنه لا يكون مفتقِراً إلى شيء.

وأمّا أن الوجوب ليس وَصْفاً وُجودِيّاً، فلما مرَّ في القِدَمِ، وهو أنه لو كان الوجوبُ وجودِيّاً لم يَخْلُ أن يكون واجباً أو ممكناً، وهما محالان؛

ـ أمّا استحالة وجوبه، فلأنه يلزم أن يتصف الوجوبُ بوجوبٍ آخر ويتسلسل.

وأمّا استحالة إمكانه، فلأنه لو كان ممكناً لجاز انعدامُه، فيجوزُ أن يصير الواجبُ ليس بواجبٍ، وذلك مستحيل، فالوجوب ليس وصفاً وجودياً.

مسألة: الباري ـ تعالى ـ باق على الدوام لا ينقضي بقاؤُه:

وبرهانه أنه لو جُوِّزَ انعدامُه لم يُعدَم إلا لسبَبٍ، وذلك السببُ لا يخلو أن يكون فاعِلاً يفعل باختياره كما تُفعَل كتابة الكاتِب، أو فاعلاً بالذات واللزوم؛

---

(١) فحقيقة القِدم: سلب العدم السابق على الوجود. وإن شئت قلت: هو سلب الأولية للوجود. وإن شئت قلت: هو سلب الافتتاح للوجود. والعبارات الثلاث بمعنى واحد.

ـ أمّا الفاعل باختياره فمحال؛ لأن الفاعل المختار لا بدّ أن يفعل شيئاً، والعدَمُ ليس بشيءٍ فلا يفعله الفاعِلُ المختار.

ـ وأمّا الفاعل بالذات فمحال أيضاً؛ لأنه لا يخلو أن يكون عَدم شَرْطٍ كما ينعدم ارتفاعُ السقف بانعدام الدعائِم، أو طُرُوّ ضدٍّ كما ينعدم السكون بطروِّ الحرَكة.

• أمّا عدم الشرط فمحال لأنّا قد بينّا أن وجوده تعالى واجِب، والواجب لا يتوقف على شَرْطٍ، فليس هناك شَرْطٌ يُعدَم، ولأن الشرط لو كان لم يخل أن يكون قديماً أو حادِثاً؛

ـ فإن كان قدِيماً فالحديث في انعدامه كالحديث في انعدامِ مشروطه ويلزم التسلسل.

ـ وإن كان حادِثاً فمحال لأنّ القديم لا يكون له شَرْطٌ حادِثٌ وإلا لزم أن يكون ذلك القديمُ قد حصل وجودُه قبل وجودِ شَرْطِه، وذلك محال.

• وأما طروُّ الضِدِّ، فمحال أيضاً لأنّ الضدين إن لم يكن هناك فاعل يوجد المنعدم منهما ويدفع به الموجود، فإنّ الموجود يكون على مَنْعِ المعدوم على أن يوجد [أولى][1]. **فقد ثبت أنه سبحانه باقٍ**[2].

وأمّا بيانُ أنّ البقاء وَصْفٌ عدمِيّ، وهو مذهب القاضي وإمام الحرمين، فلأنّه لو كان بقاؤه سبحانه وجودِيّاً لصار بقاؤُه سبحانه متصفاً ببقاءٍ آخر، ويلزم التسلسل.

مسألة: لا تتصف ذاته ـ سبحانه ـ بالأوصاف الحادثة:

وبرهانه أنها لو اتصفت بالحوادث لكانت قابِلةً للاتصاف بالحوادث؛ إذ لا تتصف ذاتٌ بصفة حتى تكون قابِلَة للاتصاف بها، فيلزم أن تكون تلك

---

(١) ليست في الأصل. أضفتها اجتهاداً.

(٢) حقيقة البقاء: هو سلب العدم اللاحق للوجود. وإن شئت قلت: هو سلب الآخرية للوجود. وإن شئت قلت: هو سلب الانقضاء للوجود. والعبارات الثلاث بمعنى واحد.

الذات موصوفة بقبول الحوادث، لكن اتصافها بقبول الحوادث باطل لأنّ اتصافها بقبول الحوادث إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، وهما باطلان؛

ـ أما [بطلان][1] كونه قديماً، فلأن القبول نِسبةٌ بين القابل والمقبول، والنسبةُ متأخِّرٌ وجودها عن المُنتسِبين، فيكون قبولُ ذاته ـ سبحانه ـ للاتصاف بالحوادث متأخِّراً عن وجود تلك الحوادِث، لكن التقدير أنّ ذلك القبول قديم، فيلزم تأخر القديم على الحادث، وذلك محال.

ـ وأما بطلان كون القبول حادِثاً، فلأن اتصافَ الذات بذلك القبول متوقِّفٌ على قبولها أيضاً لذلك الاتصاف، ثم الحديث في هذا القبول المتوقَّف عليه كالحديث في القبول المتوقِّف، ويلزم التسلسل، فلا تتصف ذاته ـ سبحانه ـ بالأوصاف الحادثة، وهذا أيضاً من الصفات السلبية، وذلك جَلِيٌّ.

مسألة: الباري ـ سبحانه ـ ليس بمُتَحَيِّزٍ:

لأنه لو كان متحيِّزاً[2] لم يخل أن يبقى في حيِّزه أو ينتقل عنه؛

ـ فإن بقي فيه كان بقاؤه فيه سُكوناً.

ـ وإن انتقل عنه كان انتقالُه حَرَكَةً.

فكان يلزم أن يتصف بالسكون أو الحركة، وهما حادثان، لكنه ـ سبحانه ـ لا يتصف بالحوادث كما مرَّ قريباً، فهو ليس بمتحيِّزٍ.

مسألة: الباري ـ تعالى ـ ليس بجسمٍ ولا جوهَرٍ فَرْدٍ:

لأنّه لو كان أحدهما لكان متحيِّزاً، لكنه ليس بمتحيِّزٍ.

مسألة: الباري ـ سبحانه ـ ليس بعَرَضٍ:

لأنّ العَرَضَ مُحتَاجٌ في وجوده إلى مَحَلٍّ من جِسْمٍ أو جَوهَرٍ، والإلَهُ ليس بمحتاج في وجوده إلى شيءٍ، فليس الإله بعَرَضٍ.

---

(١) ليست في الأصل. أضفتها اجتهاداً.

(٢) قال الإمام العقباني في شرحه على العقيدة البرهانية: ونعني بـ«المتحيز»: ما يكون ذاتُه تشغل فراغاً وتعمِّره بحيث تمنع غيرها أن يشغل ذلك الفراغ، مثل الحجر، فإن ذاته قد ملأت فراغاً ومنعت أن يحصل في ذلك الفراغ شاغلٌ له غيرها.اهـ.

مسألة: الباري ـ تعالى ـ ليس في جِهَةٍ:

وبرهانه أن الجهات ست: الفَوقُ، والتَّحت، واليمين، والشمال والأمام والخلف، ثم إن هذه الجهات لا يُعقَلُ شيءٌ منها إلا بالإضافة إلى مُقابِله، فلا يُعقَلُ في شيءٍ أنه فوق إلا بالإضافة لشيءٍ تحته، وكذا في سائر الجهات، فلا يعقل من كون شيءٍ فوقَ شيءٍ إلا أنّ الحَيِّزَ الذي فيه أحدُهما مُرتفِعٌ عن الحيِّزِ الذي فيه الآخَرُ، وكذا في سائر الجهات، لكنه سبحانه لا يكون في حَيِّزٍ، وكل ما لا يكون في حَيِّزٍ لا يكون في جِهَةٍ.

فإن قيل: الذي يكون في الجهة قد يكون متحيِّزاً كالجسم وكالجوهَر الفَرْد، وقد لا يكون متحيِّزاً كالعِلْم وكاللون ونحوهما، فإن ذلك كله يكون في الجهة التي فيها ذاتُ العالِم أو ذاتُ المتَلوِّن ونحوه، ولا يكون شيء من ذلك مُتحَيِّزاً، فإذا أمكن أن يكون من الموجودات ما هو في جهةٍ وليس بمتحيِّزٍ لم يتم استدلالُكم على استحالة الجهة باستحالة التحيِّز.

فالجواب: أن الذي يكون في الجهة ليس إلا جوهَرٌ أو عرَضٌ، فالجوهر يكون في الجهة بالأصالة، والعَرَضُ بالتبع للجوهر، وقد بينّا أنه سبحانه لا يكون جوهراً ولا عَرَضاً.

مسألة: الإله ـ سبحانه ـ واحِدٌ:

واعلم أن الواحد يُفسَّر بمعنيين:

ـ أحدهما: ما ليس بمُرَكَّبٍ، أي: ما ليس له جزء.

ـ وثانيهما: ما لا مِثْلَ له.

فمن الأول قولُنا في الجوهر الفرد أنه واحد، ومن الثاني قولنا في كوكب الشمس أنه واحد، والله سبحانه واحد بالمعنيين، فإنه لا جُزءَ له ولا نظير له.

أمّا أنه واحد بمعنى لا جزء له، فلأنه لو كان له جزء لكان سبحانه محتاجاً إلى جزئه، فإن كل ما له جزء مفتقِرٌ إلى جزئه؛ إذ لو عُدِمَ جزءُ المركَّبِ لم تَبْقَ ذاتُه موجودة، بل الذي يكون موجوداً منها جزؤُها الباقي

خاصة، وإذا تبيّن أن المركَّب محتاج إلى جزئه، والجزءُ غير الكل، استحال أن يكون للإله جزء لأنّا بينا أنّ الإله لا يفتقر إلى غيره.

وأمّا أنه واحد بمعنى أنه لا مِثْلَ له، أي: لا شريك له في الإلهية، فالدليل عليه أنه لو كان مع الله ـ سبحانه ـ إله آخر، وفرضنا جسماً أراد أحدُهما حركَتَه في وقتٍ وأراد الآخر سُكونَه في ذلك الوقت، لم يخل أن يتحرَّك ويَسكن، أو لا يتحرَّك ولا يسكن، أو يتحرك فقط، أو يسكن فقط، والقسمان الأولان محالان، وأمّا القسمان الأخيران فلا بدّ من أن يقع أحدُهما ويبطل الآخر، ويتبين بذلك أنّ المريد منهما للقسم الذي يبطل لا يكون إلهاً لعَجْزِه عن تنفيذ مرادِه، وأنّ المريد للقسم الآخر هو الذي يكون إلهاً، فالإله واحد.

واعلم أن هذا البرهان هو المشارُ إليه في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، أي: لفسدت السموات والأرض.

ووجه التوفيق بين الآية وبين هذا البرهان أن يقال: لو تعددت الآلهة لاختلفت إرادتُهم في تدبير السموات والأرض، ولو اختلفت إرادتهم في تدبيرهما لفسدتا.

أمّا بيان أنهم لو تعدّدوا لاختلفت إرادتهم فبقياس الغائب على الشاهد؛ إذ من المعلوم في الشاهد أنه لا يجتمع مَلِكان في قُطْرٍ كلٌّ مُستقِلٌّ بالمُلْك إلا اختلفَا وتناكَرَا، حتى أنك تراهم يقتل أحدهم أباه أو ابنه.

وأما بيان أنه إذا اختلفت إرادتهم فَسَدَ النِّظام، فذلك واضح لا يحتاج إلى بيانٍ.

وقد أوردت اعتراضات على المقدمة القائلة: لو تعدَّدَت الآلهة لاختلفت الإرادات، فمن تلك الاعتراضات ما هو في صورة المَنْعِ لتلك المقدِّمة خاصَّة، ومنها ما هو في صورة ردِّها والاستدلالِ على بطلانها.

فمن المَنْعِ أن قيل: لا نسلِّمُ أنه لو تعدَّدت الآلهةُ لاختلفت إرادتُهم؛ لجواز أن لا يريد أحدُهما إلا ما يريد الآخر.

ومن الإبطال قول بعض المعتزلة: الإلَهُ حكيم، والحكيم لا يريد إلا ما فيه الصلاح، ولو تعددوا لاتفقت إرادتهم، فإن ما فيه الصلاح واحد لا يتناقض.

أمّا السؤال الأوّل، فالأمر في إيراده قريب، فإنه مَنْعٌ للمقدمة القائلة: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، ومَنْعُ المقدِّمة ليس تكذيباً لها، فإن المَانِعَ وَاقِفٌ موقِفَ المسترشِد، وكأنه يقول: قِفُوني على الدليل الدالِّ على حقيقة هذه المقدِّمة، والقائل هذا القول في مقدِّمة لا يلزمه تكذيبُها.

نعم، التعبير بقول المجادل: «ممنوع!»، أو «لا نسلِّم!» فيه سوءُ أدب، حتى إنك تراهم كثيراً ما يجتنب التلميذ أن يواجه شيخه بهذا اللفظ، أعني بقوله: ممنوع، أو بقوله: لا نسلّم.

وأمّا السؤال الثاني، فما أراه يصدر من مُسلِم لأنه في صورة القاطع بكذب قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فإنه يقول: بل لا تفسدان ولو تعددت الآلهة، فإنهم لا بد أن تتحد إرادتهم على ما فيه الصلاح.

والجواب عن السؤال الأول أنّ صريح العقل يُجوِّزُ لو تعددوا أن يريد بعضهم ضدَّ ما يريد الآخر، والنزاعُ في ذلك مكابرة، وإذا كان ذلك جائزاً وإن لم يَقَع فعَجْزُ أحدهما جائِزٌ وإن لم يَقَع، وذلك الجواز يكفينا في أنّ الإله منهما ليس إلا واحداً وإن لم نعرف عينه، والمقصود من هذا الدليل أنّ الإله واحد، وقد ثبت ذلك.

والجواب عن الثاني، بعد تسليم أنّ الإله لا يريد للعبد إلا ما فيه صلاحه، أن نَفْرِضَ مسألةً يكون الصلاحُ فيها في كل واحد من المختلفين، وهي مسألة من أتاه الأسد ومعه للفرار طريقان متساويان في طمع النجاة وفي التمكن من الفرار، فأراد أحد الإلهين أن يَفِرَّ ذلك الإنسانُ على أحد الطريقين وأراد الآخر منهما أن يَفِرَّ على الطريق الآخر، ونحو هذا مما يفرض من المَثَل، فلا شك أن المصلحة ـ وهي نجاته ـ في كل واحد من الطريقين، ولا ترجيح في المصلحة، واختلاف الإرادة مُمكن.

فإن قيل: إن المصلحة هنا إنما هي في نجاته، فيمكن أن تتفق الإرادتان عليها، أما تعيين هذا الطريق أو ذاك لنجاته فلا تَعلُّقَ للمصلحة بذلك، وإذا كان كذلك فلا نسلِّمُ إرادتهما أو إرادة أحدهما لتعيين الطريق، فإن ما لا مصلحة فيه لا يريده إلَه.

قلنا: هذا السؤال لا يجري على رأينا أنه لا يقع شيء من الكائنات إلا على وِفْق إرادة الإله، لكن يجري على رأيهم حيث جوَّزُوا في بعض الكائنات أنها لا تتعلق بها إرادته، ونحن نجيب على رأيهم فنقول: أنتم تزعمون أنه لا يأمر إلا بما يريد، وقد أمرَ سبحانه بصومِ آخر يوم من رمضان وبفطر الغد منه، مع أنه إن كانت هناك مصلحة فإنّما تكون في الصوم أو في الفطر، أمّا تعيين هذا اليوم للصوم وذاك للفطر أو بالعكس أو تخيير المكلَّف في التعيين فلا مصلحة فيه إلا مصلحة الأجر الحاصل على إيقاع الطاعة، فقد أراد سبحانه ـ على زعمكم أنّ الأمر هو الإرادة ـ ما لا تتعلق به للعبد مصلحة إلا مصلحة الابتلاء.

فإن قيل: لا نسلِّمُ أنه لا مصلحة في ذلك، بل المصلحة حاصلة، إلا أنها خفيت عنا.

قلنا: لا نسلِّم أن هناك مصلحة خفية، فإن الأصل والظاهر تظافرَا على أنه لا مصلحة هناك إلا الأجر على امتثال الأمر.

الدليل الثاني على أن الإله واحد أن نقول: لو كان في الوجود إلهان لكانا مشتركين في معنى الإلهية ـ كما أن الإنسان والفرس مثلاً لمّا كان كل واحد منهما حيواناً صارا مشتركين في معنى الحيوانية ـ، ثم لا بدّ أن يكون في ذات أحد الإلهين أمر يختص به عن الآخر وإلا لم يقع التعدُّدُ، وإذا اختصت إحدى الذاتين بزيادة فيها صارت تلك الذاتُ مركَّبة من المعنى المُشترَك ـ وهو معنى الإلهية ـ ومن المعنى المُختَصِّ، فتصيرُ ذاتُه مركَّبة، فلا يكون إلهاً لما قدّمنا أن الإله لا تكون ذاته مركبة، فقد ثبت أن الإله واحد.

واعلم أنّ الدليل الأول أخلَص من هذا بالنظر العقلي، وزاد مع ذلك شرَفاً بتصريح القرآن بالاستدلال به.

مسألة: الباري ـ تعالى ـ ليس في مكان:

لأنّ مكانه المحيط به إمّا أن يتّسِع بحيث يقبَلُ القسمة أو لا، فإن قبل القسمة لزم أن يكون الحالُّ في ذلك المكان انتهى في العِظَم إلى أنه يقبل القسمة، فيكون له سبحانه جزءٌ، وقد أبطلنا ذلك، وإن كان ذلك المكانُ من الصغر بحيث لا يقبل القسمة كان الحالُّ فيه لا يقبلها، كالجوهر الفرد الذي هو أحقر الموجودات وأصغرها، وذاته تعالى تَجِلُّ عن أن تكون أحقر الأشياء.

وأيضاً فإنّا إن قلنا أنّ الأرض كرة فكل مكان منها يَصْدُق عليه أنه أسفل بالإضافة إلى مكانٍ آخر، فلو كان سبحانه في مكانٍ لكان أسفل، وذلك نَقْصٌ، والنقص عليه سبحانه محال.

وأيضاً فقد بينا أنه سبحانه ليس في جهة، وذلك يمنع أن يكون في مكانٍ لأن المكانَ لا يكون إلا في جهة.

مسألة: الباري ـ سبحانه ـ لا يَلتذُّ ولا يتألّم:

لأنه لو التذَّ لكان محتاجاً لما يَلتَذُّ به، ولو تألَّمَ لكان مُحتَاجاً لما يدفع به الألَم، والإلَهُ لا يكون مُحتاجاً إلى شيءٍ، ولأنّ تألُّمَه بالألم الذي يَستَدفِعُه نَقْصٌ، وكذلك تَشوُّفُه للَّذَةِ، والنقصُ عليه محال.

النوع الثاني من صفات الذات: الصفات الوجودية:

وهي القدرة والعلم والحياة والسمع والبصر والإرادة والكلام.

أما **القدرة**، فالدليل على قدرته سبحانه أنه أوْجَدَ العالَم وكان العالَمُ معدُوماً، وكل من أوجد شيئاً كان معدوماً فهو قادِرٌ، فالإلهُ قادِر.

أمّا أنّه أوجد العالَم بعد ما كان معدوماً، فقد بينا فيما مرَّ أن العالَم حادِثٌ، وأنّ كل حادِثٍ فلا بُدَّ لحدوثه من سبب، وأن ذلك السبب هو الباري.

وأمّا أن كل من أوجَد شيئاً فهو قادِرٌ، فذلك جَلِي.

فإن قيل: قولكم: كل من أوجد شيئاً فهو قادِر، ممنوع. ومستنَدُه أن

الموجِدَ للشيء قد يُوجِدُه باختياره فيوجِدُه وهو قادِرٌ على تَرْكِه، وذلك مشاهد كثير، وقد يوجِدُه وهو ليس قادراً على تَرْكِه كما توجِدُ الأربعةُ الزوجيةَ، ومعنى إيجادِهَا لها أنها متى وُجِدَت الأربعةُ يَتبعُها وجودُ الزوجية.

قلنا: ليس حديثُنا في الإيجاد الذي لا يكون بالقدرة، فإنّ ذلك الإيجاد يكون لازِماً لذات المُوجِد لا يتأخر وجودُه عن وجودِها، فلو كان إيجادُه سبحانه للعالَم بغيرِ القُدرَة لكان العالَمُ لا يفارِقُ وجودُه وجودَ الباري، فكان يلزم أن يكون العالَمُ قدِيماً، وقد بينا أنه حادِثٌ، فقد ثبتَ أنه سبحانه قادِرٌ، وإذا ثبت أنه سبحانه قادِرٌ لزم أن تكون له قُدرَةٌ قائِمة بذاته قياساً على الشاهد، ولأنّه لا يُعقَلُ قادِرٌ لا قُدرَةَ له.

وأمّا **صفة العلم**، فالدليل عليه أنه سبحانه أوجد العالَم في غاية الإحكام والإتقان، وكل من أوجد شيئاً كذلك فهو عالِم، فالباري سبحانه عالم، وإذا كان عالِماً لزم أن يكون له عِلْمٌ قائِمٌ بذاته كما قُلنا في القدرة.

وأمّا **صفة الحياة**، فلأنه لمّا ثبت أنه قادِرٌ عالِمٌ لزم أن يكون حَيّاً؛ إذ لا يتصف بالقدرة والعِلم إلا من هو حَيٌّ، وإذا ثبت أنّه حَيٌّ فله حياةٌ كما مرّ.

وأمّا **صفة الإرادة**، فهي صفة تُرجِّحُ بنفسها عند المُتَّصِف بها ما يختارُه من إقدامٍ أو إحجَامٍ، والإرادةُ من صفات ذاته سبحانه.

والدليل على أنه مُريد تخصيصُه ـ سبحانه ـ إيجادَ العالَم بالوقتِ الذي أوجده فيه ولم يُوجِده فيما قبل ذلك ولا أخَّره لما بعده، وكذا تخصيصُه مقادير الموجودات كالسموات والأرض لم يخلقها أكبر ولا أصغر من قدرها، وكذا سائر الموجودات في تخصيص بعضٍ بصفةٍ وبعضٍ آخر بضدِّها، لا سبب لذلك ولا مرجِّحَ إلا كونه مريداً، وإذا كان مريداً فله إرَادَةٌ.

فإن قيل: لعلَّ المُرَجِّح هو قُدرَتُه ـ سبحانه ـ على خَلْقِه في ذلك الوقت، أو عِلْمُه ـ سبحانه ـ أنه في ذلك الوقت يَخْلُقه.

فالجواب: أنّ القدرة نِسبَتُها للأوقات كلها واحدة، فإنه كان قادِراً أن يقدِّمَ خَلْقَهُ على ذلك الوقت وأن يُؤخِّرَه عنه على حَدِّ قدرته أن يخلقه في ذلك

الوقت، وأمّا العِلم فشأنه أن تُعلَم [به][1] المعلومات حسبما تقع، ولا يؤثِّرُ في وقوعها ولا في تخصيصِه بوقتٍ دون آخر.

وقد منعت الفلاسفة وَصْفَ الإرادة، ومنعوا أن يكون ـ سبحانه ـ أوجَد العالَمَ من العَدَم، وقالُوا أنّ العالَم قديم، وأنه إنما نشأ وجودُه عن ذات الباري باللزوم كما ينشأ ـ قالوا: ـ نورُ الشمس عن قرصها على ما قرّروه، لكنا قد برهنا على أنّ العالَمَ حادِثٌ، فبطل اعتراضُهم، ونَهَضَ الدليلُ عليهم في ثبوت أنه سبحانه مريد.

ولنا أيضاً أن نستدل عليهم بدليل يسلِّموا له، وهو أن نقول لهم: قد سلّمتم أن الأفلاك تِسعَة لا أزْيَد ولا أنْقَص، وأنّ كل واحد من الثمانية يدورُ دورتين، دورة من المشرق إلى المغرب وأخرى على العكس، وأنّ التاسع الأعلى لا يدور إلا من المشرق إلى المغرب، فما الذي أوجب كون الأفلاك لم تزد على تسعة ولا نقصت؟! وما الذي أوجب أنْ كانت الثمانية تدورُ دورتين والتاسع لا يدور إلا واحدة؟! وما الذي أوجب أنْ كانت الدوراتُ كلها ما بين المشرق والمغرب ولم تكن ولا شيء منها ما بين الجنوب والشمال؟! لا مُخصِّصَ لذلك كله إلا الإرادة.

وقد وافق على وجود إرادته ـ سبحانه ـ من انتسب إلى الإسلام، إلا الفلاسفة، ولم يبق لهم فيها شُبْهَة إلا المكابرة.

وأمّا المعتزلة، فوافقوا على وجود إرادته سبحانه، لكن زعموا أنها ليست قائمة بذاته، وإنما هي ـ قالوا: ـ موجودةٌ لا في مَحلٍّ. انتهى.

وهو كلام لا يَسعُه عقل، وكيف يُعقَل مُريدٌ وليس في نفسه إرادة؟! ثمّ الإرادة التي لا محلّ لها نِسبَتُها إلى كل من تُمكِنُ منه الإرادةُ نِسبةٌ واحِدة، فما الذي خصَّها أن صار الباري وحده هو المريد بها؟! وإنما تختص بعضُ الإرادات دون بعض ببعض المريدين دون بعض لقيامها بذاته دون ذات غيره.

وأمّا **السمع والبصر**، فقد صرّحت الشريعة في الكتاب والسنّة بأنه ـ

---

(١) ليست بالأصل

سبحانه ـ سميعٌ بصيرٌ، وقال الخليل ﵇ لأبيه: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢]، وهذا العتب لا يصح إلا ممن يكون معبودُه يسمَع ويُبصِر، وذلك يدلُّكَ على أنّ الخليل ﵇ يعتقد أن معبودَه ـ سبحانه ـ يَسمَع ويُبصِر.

ولم يخالِف أحد أنه سبحانه سميع بصير، غير أنّ الفلاسفة، قالوا: معنى كونِه سميعاً بصيراً أنه يَعلَمُ المسموعات ويَعلَم المبصرَات، فمن كان منهم ينتسب إلى الإسلام يُستَدَلُّ عليه بألفاظ القرآن، فإن ألفاظ القرآن حُجَّةٌ عليهم، فإن قولهم: «إن السميع البصير معناه أنه عالِمٌ بالمسموعات والمبصرات» باطِل؛ فإن القرآن بلسان عربي، ومعلوم أنّ اللسان العربي لا يقول سميع بصير إلا لمن له سَمْعٌ وبَصَر، لا لمن يعلم المسموعات والمبصرات.

ولهذا لو كُتب في كتاب: إن بموضع كذَا رجلاً يتلو كتاب الله سبحانه، فرُفِع الكتابُ لزيدٍ فقرأه وتيقَّنَ صِحَّةَ ما كُتِبَ فيه، لم يصح أن يوصف زيد بأنه سَمِيعٌ وإن كان قد حصل في عِلْمِه التلاوةُ وهي من المسموعات، ولو أخبره مُخبِر أنّ وراء هذا الجبل جيشاً عظيماً وصدَّقهُ لم يَصُحَّ أن يوصَفَ بأنه بصيرٌ له وإن كان قد حصل في علمه الجيش وهو من المبصرات.

وأمّا الدليل العقلي في هذا، فهو أن نقول: قد ثبت أنه سبحانه حَيٌّ، وكل حِيٍّ فهو إمّا سميع وإما أصمّ، وأيضاً فهو إمّا بصير وإمّا أعمى، والحَصْرُ مقطوعٌ به، فهو سبحانه إمّا سميعٌ أو أصمّ، وإمّا بصير أو أعمى، لكنه ليس أصم ولا أعمى لأنهما صفتا نَقْصٍ، فهو سميعٌ بصيرٌ.

وقالت الفلاسفة: الرؤية هي انطباع صورة الشيء في العين، والباري ليس له عين تنطبع فيها الصورة. انتهى.

وهذا الشيء غلطوا فيه، ولو كانت الرؤية بالانطباع كان من ينظر في المرآة يَنطَبعُ وجهُهُ فيها، ولو كان كذلك لكان كلما بَعُد الشخص عن المرآة يقرب شَكلُه المنطبعُ فيها من سطح المرآة، لكنا نشاهدُه كلما ازداد الشخصُ بُعداً عن المرآة ازدادَت صورتُه بُعداً عن سطحها وصارت تلك الصورة كأنها تدخل في داخل المرآة وتبعد من وجهها.

وأمّا السمع، فقالوا: لا معنى له إلا تأثر الصماخ بتموّج الهواء، والباري سبحانه يستحيل أن يكون له صماخ، فيستحيل أن يكون له سَمْع.

والجواب: أن تفسيرهم للسَّمْعِ تفسير باطِل، ولو صحَّ تفسيرُهم لكان السامِعُ للصوت من بُعْدٍ لا يدري من أي جهة هو، فإنه على زعمهم لا يُدرِك إلا تَموُّجَ الهواء في داخل صماخه، فقد بطل ما زعموه.

وأمّا **صفة الكلام**، فاعلم أنه لا خلاف بين كل من ينتسب إلى الإسلام أنه سبحانه متكلِّمٌ، واختلفوا لأيِّ معنًى يُسمَّى متكلِّماً، ولا بد من تقديم مقدِّمَة يتبيّن بها معنى الكلام.

فاعلم أن الإنسان إذا خاطَبَه غيرُه بلفظٍ يدل على معنى، كقوله مثلاً: قُمْ! فقد وُجِد من المتلفِّظِ أمران:

ـ أحدهما: لفظ «قُمْ!» المركَّبِ من قافٍ ومِيم.

ـ وثانيهما: المعنى الحاصل في نفسِ المتلفِّظ، وهو المعنى الذي دلَّ عليه بقوله: «قُمْ!» وهو ما في نفسه من طَلَبِ القيام، ولولا أنه حَصَلَ في نفسه طَلَبُ القيام لَمَا تلفَّظَ بقوله: «قُمْ!».

واتفق الناس على أنّ لفظ «قُمْ!» يُسمَّى كَلاماً، واختلفوا في المعنى الذي في نَفْسِ القائل «قُمْ!» هل يُسمَّى كلاماً أم لا؛ فمذهب أهل السنة أنه يُسمَّى كَلَاماً، وقالت المعتزلة: لا يُسَمَّى كَلَاماً إلا اللفظُ دون المعنى الذي في النَّفْس، بل قال بعضهم: ليس في النفس شَيْءٌ إلا إرادةُ الامتثال، وذلك لا يُسمَّى كَلَاماً، وقال بعضهم: في النفس معنى آخر غير إرادة الامتثال، لكن ذلك المعنى ـ قالوا: ـ لا يُسَمَّى كَلَاماً، وإنما يُسَمَّى خَواطِر.

والحق أن في النفس معنى آخر غير الإرادة، وأنّ ذلك الذي في النفس يُسمِّيه أهلُ اللغة كَلَاماً، قال شاعرهم:

إِنَّ الكَلَامَ لَفِي الفُؤَادِ وَإِنَّمَا ... جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلا

وكذا قالوا: زَوَّرْتُ في نفسي كَلَاماً[1].

---

(١) وممن روي عنهم ذلك سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: زوّرت في نفسي كلاما =

وقول المعتزلة: إن الإنسان إذا أمَرَ غيره بشيء، فالذي في نفسه هو إرادةُ الامتثال، غير صحيح؛ إذ قد يأمُر الإنسان بشيءٍ وهو كارهٌ في الامتثال، كمن يَذُمُّ عبداً له بأنه لا يمتثل أمْرَه، فيُكذِّبُه السامعون ويقولون: بل هو يمتثل أوامرك، فيدعو العبدَ ويأمره بفِعْلٍ بمحضرهم رجاء أن يَعْصِيه فيتبيَّن للحاضرين صِدْقُ السيد، فهذا يأمُرُ ولا يريد امتثالاً، فالمعنَى الذي في نَفْس المتكلِّم بلَفْظِ الأمرِ شيءٌ غير إرادة الامتثال.

وإذا تبيّن لك في لفظ الأمر أنه لا ينطق به المتلفظ إلا وقد قام بنفسه معنًى موافق لذلك اللفظ، قائم بنفس المتكلم، فتخيل مثل هذا في كل لفظ يتلفظ به متلفظ من نَهي أو خَبَرٍ أو غيرهما، فلا يتلفظ أحدٌ بكلام إلا وفي نفسه معنًى موافق لذلك اللفظ.

وقد اختلفنا مع المعتزلة لأيِّ شيء سُمِّي ـ سبحانه ـ مُتكلِّماً بعد اتفاقنا على أنه ليس بمتلفِّظٍ، فإن الألفاظ إنما تَصْدُر من الأجسام، وقد بينّا أنه ـ سبحانه ـ ليس بجِسْمٍ.

فقال أهل السنة: إنما سُمِّي ـ سبحانه ـ مُتَكَلِّماً لأجل أنه وُجِدَ في ذاته المعنَى الذي أشرنا إليه، الموافق للفظ الأمر والنهي وغيرهما كما شرحناه، فإن تلك المعاني تُسمَّى كلاماً كما دللنا عليه بشِعْرِهم وبكلامهم، وتلك المعاني قائمة بذاته سبحانه، فهو مُتَّصِف بصفة الكلام.

وقالت المعتزلة: إنما سُمِّيَ مُتكلِّماً بسبب الألفاظ التي يسمعها الأنبياء والملائكة حين يُلقَى إليهم الوحيُ، لكن لا بسبَبِ أنه ـ سبحانه ـ تلفّظ بتلك الألفاظ، بل بسبب أنه خَلَقَ تلك الألفاظ في جِسْمٍ من الأجسام فسمعها النبيُّ في ذلك الجسم، كما قال ـ سبحانه ـ في موسى عليه السلام أنه نُودِيَ من الشجرة.

وهذا الذي قالوه باطِل، فإنّ خَلْقَهُ ـ سبحانه ـ للكلام إنما يُسمَّى بسببه خالِقاً كخَلْقِه لغير الكلام من جواهِرَ وأعرَاضٍ، ولو صحّ تسميته متكلِّماً باعتبار

= فسبقني إليه أبو بكر. والأثر رواه الإمام البخاري في كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، وذلك في سياق حديث السقيفة.

خَلْقِه للكلام لسمُّيَ متحرِّكاً باعتبار خَلْقِه للتحرُّكِ ومتلوِّناً باعتبار خَلْقِه للتلوُّن وحَسَناً وقَبِيحاً باعتبار خَلْقِه للحُسْن والقُبْحِ، ولاَطَّرَد هذا في جميع الأعراض.

وأيضاً، يلزمهم أن يُسمَّى متكلِّماً ذلك الجسمُ الذي تَصدُرُ منه الألفاظُ المخلوقة فيه، فتُسمَّى تلك الشجرةُ التي زعموا أنها صدرت منها الألفاظ لموسى عليه السلام مُتكلِّمة، وهم يوافقون على بطلان هذه اللوازم.

ويُمكن أن يجيبوا بأن يقولوا: المتكلِّم هو من خَلَقَ الكلام، لا من صدر منه الكلام. لكن هذا لا يتم لهم إلا على أصلهم الفاسد أنّ الإنسان يَخْلُق أفعاله، وقد أبطلناه.

فإن قيل: هم يسلِّمُون أنه ـ سبحانه ـ لا يُسمَّى متلوِّناً ونحوه من الأسماء التي ذكرتم، لكن إنما امتنع أن يُسمَّى بها امتناعاً شرعيّاً، فإن الأسماء التي يسمى بها ـ سبحانه ـ لا يكفي في إباحة تسميته بها موافقةُ اللغة، بل لا بدّ من إذن الشرع، ولمّا [لم][1] يَرِد إذنٌ في هذه الألفاظ التي ذكرتم امتنع أن يُسمَّى ـ سبحانه ـ بها، لا لأنّ التسيمة بها لا تصح لغة.

فالجواب: أنّ هذه الأسماء التي ذكرنا لا يجوز إطلاقها عليه ـ سبحانه ـ لا بالشرع ولا بمقتضى اللغة.

واستدل أئمتنا بقوله تعالى: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وأجاب المعتزلة بدعوى المجاز، وأنّ المراد: منهم من كلَّمَ مَلَكٌ بأمْرِ الله.

وأجاب أصحابنا بأنّ المجاز خلاف الأصل.

واستدل أصحابنا بقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]. قال أصحابنا: وهذه الآية أبعد عن المجاز من التي قبلها لأجل التأكيد بالمصدر المُبهَم، وفائدته تأكُّدُ الحَمْلِ على الحقيقة. انتهى.

وأجابوا أيضاً بدعوَى المجاز، وهو هنا أبعد منه في الآية الأخرى لأجل التأكيد بالمصدر.

---

(١) ليست بالأصل

واعلم أن دعواهم المجاز في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] يكون على وجهين:

الوجه الأول: أن يدّعوا في الآية المجاز الإسنادي، كما قيل في جواب الآية الأخرى أن المراد: من كلَّم مَلَكٌ بأمْرِ الله، فيكون المجازُ في إسناد الكلام إلى الله.

الوجه الثاني: أن يدّعوا المجاز الإفرادي، أي: وخَلَقَ اللهُ الكَلامَ لموسى، فيكون المجازُ في لفظ كَلَّمَ.

وعلى التقدير الأول لا يضرهم التأكيد بالمصدر، فإن المصدر إنما يؤكد لفظ الفِعل، ولا يتعرض للإسناد، فغاية ما يعطي التأكيد بالمصدر أن حقيقة الكلام هي التي وقعت، أما أن الموقِعَ لها هو الفاعل الملفوظ به، وهو الله سبحانه أو غيره، فلا يتعرض المصدر لذلك.

وعلى التقدير الثاني، يدفعهم التأكيد بالمصدر، فإنه يعطي أنّ الواقع حقيقةً الكلامُ، لا خَلْقُ الكلام، ولا شك أنهم إنما يَدَّعون المجاز الإفرادي، فإنّهم يستدلون بقوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠][1]، فيقولون: المراد أنّ الله خَلَقَ الكلام في الشجرة، فالتأكيد بالمصدر ناهِض عليهم.

فهذه الصفات السبع، قد بيناها بأدلتها.

واختلف أئمتنا ﷺ في وصف البقاء، فذهب الشيخ أبو الحسن[2] إلى أنه وَصْفٌ ثبوتي لله ـ سبحانه ـ كالحياة والعلم وسائر الصفات السبع وجعله ثامناً، وذهب القاضي[3] والإمام[4] إلى أنه وَصْفٌ عدَمِيّ، وأن معنى كونه باقياً أنه لا يتبدل وجودُه بعدمه، وهذا المذهب هو الذي اخترناه، وقد تقدّم الاستدلال على صحته، فليس ثَمَّ صفة من صفات ذات الواجب ـ سبحانه ـ سوى الصفات السبع التي ذكرنا.

---

(١) يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٣٠﴾ [القصص: ٣٠].

(٢) أي: الأشعري.

(٣) أي: أبو بكر الباقلاني.

(٤) أي: أبو المعالي الجويني.



الفصل الرابع

في أحكام هذه الصفات السبع

ولها أحكامٌ تعمُّها وأحكامٌ تَخُصُّ بعضَها.

أمّا الأحكام العامة، فنقول: إذا ثبت أنه ـ سبحانه ـ حَيٌّ عالِمٌ، فقد قام بذاته الحياةُ والعِلْمُ، وكذا في القدرة وسائر الصفات.

وقالت المعتزلة: إنه ـ سبحانه ـ حَيٌّ بلا حياةٍ تقوم بذاته، وعالِمٌ بلا عِلْمٍ وكذا في سائر الصفات، إلا الإرادةُ فوافقوا على أنه مريد بإرادة، لكن تلك الإرادة ـ قالوا ـ ليست قائمة لا بذاته ولا بغير ذاته، بل هي موجودة ـ قالُوا ـ لا في محلٍّ، وقد تقدّم قولُهم في الكلام، وهذه كلها أمور لا تحتاج إلى إتعاب النفس في إبطالها لأنّ بطلانها من الظهور في مقام البديهيات، فكيف يُعقَلُ عالِمٌ لا علم له؟! أو حَيٌّ لا حياة له؟! أو كيف يكون ـ سبحانه ـ متكلِّماً بكلامٍ لم يوجَد في ذاته بل في شجرة؟! أو مُريداً بإرادة لا محلَّ لها؟!

ثم يقال لهم: أيُّ فَرْقٍ بين الإرادة والكلام حيث قضيتم بأنّ الإرادة لا محلَّ لها وأنَّ الكلامَ له مَحَلٌّ وهو الشجرة؟!

ومن الأحكام المشتركة بين هذه الصفات أنها قديمة لا أوَّلَ لوجودها. والدليل على ذلك وجهان:

الوجه الأول:

أنه لو كان شيء منها حادثاً لكانت ذاتُه ـ سبحانه ـ في الأزل خاليةً عن تلك الصفة الحادِثَة، فيلزَمُ أن تكون ذاتُه حينئذ متصفةً بضدِّ تلك الصفة، فإن هذه الصفات لها أضدادٌ لا واسطة بينها وبينها.

الوجه الثاني:

قد بينّا أنّ هذه الصفات قائمة بذاته، فلو كانت حادثة لقامت بذاته الحوادِثُ، وقد تقدَّمَ بُطلان ذلك.

ومن الأحكام المشتركة بينها أنها دائمةٌ أبدية لأنها قديمة، وقد بينا أنّ القديم لا يُعدَم.

ومن الأحكام المشتركة أنها واجبٌ وجودُها لذات الله سبحانه؛ إذ لو كان شيءٌ منها غير واجبٍ لكان حادِثاً كما نبّهنا عليه حيث بيَّنا في حدوث العالَم أنَّ كل قدِيمٍ واجِبٌ؛ إذ يلزم عنه أن كل ما لا يكون واجِباً لا يكون قديماً، فلو لم تكنْ هذه الصفاتُ واجبةً يستحيلُ انعدامها لكانت مُحدَثَةً، لكنها قديمةٌ كما مر.

وأمّا الأحكامُ التي تَخُصُّ بعض الصفات، **فمن ذلك ما يخص القدرة**.

اعلم أنّ المعقولات نوعان:

- موجود.
- ومعدوم.

والموجود قسمان:

- واجب يستحيل عَدَمُه: وهو ذاتُ الله ـ سبحانه ـ وصفاتُه السَّبْع.
- وممكن: وهو ما سِوَى ذلك.

والمعدوم قسمان:

- مُستحِيلٌ لا يمكن وجوده: مثل شرِيك الإله، ومثل جَمْعِ الضِّدَّين.
- ومُمكِنٌ وجودُه، وذلك لا يَدْخُل تحت الحَصْر.

فأمّا الواجب الذي يستحيل عَدَمُه، والمستحيلُ الذي لا يُمكِنُ وجودُه، فلا خِلَافَ أنه لا تتعلَّقُ بهما قُدرَةٌ، لا قديمة ولا حادثة، فلا تُعدِمُ القدرةُ واجِباً ولا توجِدُ مُستحِيلاً، وأمّا الممكنات فهو ـ سبحانه ـ قادِرٌ على جميعها، مَوجُودِها ومَعْدُومِها؛

أمّا المعدوم، فهو ـ سبحانه ـ قادِرٌ على إيجاده، فيَقْدِرُ ـ تعالى ـ على

إيجاد المعدومات المُمكِنَة شيئاً بعد شيءٍ لا إلى نهاية[1]، ولا تَعْجُز قدرتُه عن إيجاد شيءٍ منها، وأمّا إعدامها فلا تتعلق القدرةُ بإعدامِ معدومٍ ما دام معدوماً لأنه من تحصيل الحاصل، وهو محال.

وأمّا الموجودات، فلا تتعلق القدرة بإيجادِهَا ما دامت موجودة لأنّه من تحصيل الحاصل، وأمّا إعدامُها فلا تتعلق القدرة به بالمباشرة، لكن بواسطة، وبيان ذلك أنّ الموجودات الممكنة جواهِر وأعراض، فالأعراض لا تنعدم بفِعْلِ القادِر، بل تنعدم وحدها بنفس وُجودِها لأنّها لا تَقبَلُ ذواتُهَا البقاء زمنين، بل بنفس وجودها تنعدم ويَخلُقُ اللهُ أخرى خَلْقاً مُتصِلا بذلك الانعدام، وأمّا الجواهر فإذا أراد ـ سبحانه ـ إعدامها لم يَخْلُق فيها حركةً ولا سُكوناً فتَنْعَدِم، وقد تقدَّم ذلك، وليس في الممكنات ما لا تتعلق به قُدرَتُه سبحانه، ولو كانت قدرته قاصرةً عن شيءٍ من الممكنات لكان عاجِزاً عن ذلك الممكن، لَكن العَجْزَ صفةُ نَقْصٍ، وهو على الله مُحال.

فإن قيل: قد حَكَيْتُم الإجماعَ على أنّ القدرة لا تتعلق بالواجب ولا بالمحال، وقلتم أنها تتعلق بكل ممكن، وأنها لو قصرت عن شيء من الممكنات لكان ذلك عجزاً وهو محال، فما بالكم لم تجعلوا قصور القدرة عن الواجب والمستحيل عجزاً؟!

فالجواب: أنّ عدم الواجب ووجود المحال أمران مستحيلان، والمستحيل ليس بشيءٍ، والعَجْزُ لا يكون إلا عن شيءٍ، فمن لم يفعل المستحيلَ لا يكون عاجِزاً.

قالت المعتزلة: إن المعدوم الممكن له ذاتٌ وحقيقة، لكنها معدومة لم تصل إلى درجة الوجود، ولا انتهت ـ قالوا ـ إلى العَدَم المَحْضِ الذي هو مِثْل عَدَم المستحيل، بل هي عندهم متوسِّطة بين الوجود والعدم، ويسمونها شيئاً كما يسمى الموجودُ شيئاً، والقدرة عندهم إنما تتعلق بتَصْيِير ذلك الشيءِ

(١) أما وجود الممكنات التي لا نهاية لها دفعة فهو أمر مستحيل لاستحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود دفعة واحدة.

المتوسط موجوداً، ولا تتعلق بتصييره ذاتاً وحقيقةً، بل كونه ذاتاً وحقيقةً وشيئاً أمرٌ قديم عندهم لا أول له. انتهى.

والمتقرِّرُ في النفوس أنّ المعقول إن دخل في الوجود فحينئذ تكون له ذاتٌ وحقيقةٌ ويصير شيئاً، وإن لم يدخل في الوجود فهو عدمٌ مَحْض لا فرق فيه بين الممكن والمستحيل إلا تعلُّق القدرة بإيجاد الممكن دون المستحيل، وإنما المعتزلة قالوا بقِدَم العالَم كما قالت الفلاسفة، لكن توسطوا في القديم فلم يجعلوه موجوداً مَحْضاً ولا معدوماً مَحْضاً.

ومن ذلك ما يخص العِلْمَ، وهو عمُومُ تعلُّقِه، فهو ـ سبحانه ـ عالِمٌ بجميع المعقولات من واجبٍ أو مستحيل أو ممكن، جزئياً متشخِّصاً أو كُلِّياً؛ لأنه ـ سبحانه ـ لو عَزَبَ عن علمه شَيْءٌ منها لكان ـ سُبحانه ـ مُتصِفاً بجَهْلِ ذلك الشيءِ، لكن الجهل صفةُ نَقْصٍ، والنَّقْصُ عليه محال.

ومن ذلك ما يخص الإرادة، قالت المعتزلة والكرامية: إرادته ـ سبحانه ـ ليست قديمةً، ولكنه تَحدُثُ له الإرادة ـ قالوا: ـ كما تَحدُثُ إرادَتُنا.

فيقال لهم: هذه الإرادة الحادثة لا بُدَّ أن تكون مخلوقَةً، ولا شك أنه لا خَالِقَ إلا اللهُ، فلو كانَت إرادتُه حادثة لكان ـ سبحانه ـ خالِقاً لها، وحينئذ لا يخلو أن يَخلُقَها من غير أن يُرِيد خَلْقَها، أو لا يَخْلُقَها حتى يريد خَلْقَها؛ والأول باطل لأن الأفعال الاختيارية لا تَصْدُر إلا عن إرادةٍ، وإذا كان خَلْقُ الإرادة لا بُدَّ أن تتقدَّمَه إرادةٌ، فالحديث في هذه الإرادة مثل الحديث في الأخرى، فإمّا أن تنتهي إلى إرادة قديمة فيثبتُ قِدَمُ الإرادة، أو يلزم التسلسل وهو محال، وإذا ثبت قِدَمُ الإرادة لم يخالِفُوا في أنها قائمة بذاته.

أمّا الكرامية، فإنهم لا يتحاشون من قيام الحوادث بذاته سبحانه، بل قالوا: إنّ الإرادَة حادثة، ومع ذلك وافقونا على أنها قائمة بذاته.

وأمّا المعتزلة، فلم يمنعهم أن يقولوا أن إرادته قائمة بذاته إلا اعتقادُهم أنها حادِثة، فلو ثبتَ عندهم أنها قديمة لما تكلَّفوا الشطَط الذي تكلَّفوا وهو قولهم أنها لا في مَحلٍّ.

ومن أحكام إرادته ـ سبحانه ـ أنها متعلِّقَة بجميع الكائنات، فلا تتحرك ذرَّةٌ إلا بإذنه، ولا يَقَعُ في الوجود خَيْرٌ ولا غيره ولا طاعة ولا معصية إلا على وِفْقِ إرادته.

وقالت المعتزلة: إنّ فِعْلَ المعاصي وتَرْكَ الطاعات على ضِدِّ إرادته. قالُوا: ما من معصية يفعلها العبدُ إلا والله سبحانه يريد أن لا يفعلها ذلك العبد، وما من طاعةٍ واجبة لا يفعلها العبد إلا والله تعالى يريد أن يفعلها.

ويلزمهم أنّ جميع الطاعات التي يتركها العبدُ وجميع المعاصي التي يفعلها تكون إرادة العبد فيها تغلب إرادة الله سبحانه.

وعن هذا ذكروا مسألة المعتزلي الذي لقي صاحِباً من أصحابه مَجوسِيّاً، فقال له المعتزلي: يا فلان! أما آن لك أن تؤمن برسول الله وقد عرفت من محاسن شريعته ومن براهين صحتها ما لا يبقى معه شكٌّ لذي عقل؟! فقال له المجوسي: لو أراد الله إيماني لآمنت، فقال المعتزلي: أمّا الله فقد أراد إيمانك، وإنما ثَبَّطَكَ[1] عن الإيمان إرادةُ إبليس، فهو الذي أراد ألا تؤمن، فقال المجوسي: فدَعْنِي مع الأقوَى! فسكَّته المجوسي.

فإن قيل: ما ألزَمْتُم من كون إرادة العبد تغلب إرادة الله ليس بلازِمٍ، فإنّ الله ـ سبحانه ـ قادِرٌ على أن يُلجِئَ العبدَ لفعل الطاعة وتَرْكِ المعصيةً، وإنما مرادُ الله ـ سبحانه ـ أن يفعل العَبْدُ الطاعةَ ويَترُكَ المعصِية باختياره لا بالإلجاء.

قلنا: حديثُنا إنما هو في الطاعات والمعاصي، فإنكم قلتم: المعاصي تقع بإرادة العبد دون إرادة الله، والطاعةُ والعصيان لا يكونان في الأفعال الاضطرارية، ومتى صار الفعل يقع أو يمتنع باضطرارٍ لا باختيارٍ من العبد ارتفع التكليفُ به، فلنقرّر الإلزام على مذهبهم بطريقٍ لا يوجد معه سبيل للدفع، فنقول: كلما كانت المعاصي تقع على خلاف إرادة الله ـ سبحانه ـ كانت إرادةُ العبد أقوى من إرادة الله، لكن المعاصي تقع على خلاف إرادة الله؛

(١) ثبّطه عن الأمر: عوّقه وبطّأ به عنه. (القاموس ص١٦٨).

أمّا الملازمة فلأنه إذا وقعت المعاصي على خلاف إرادة الله، مع أنها بالاتفاق لا تقع إلا على وفق إرادة العبد، فقد صارت إرادةُ العبد أقوى من إرادة الله وثبَتت الملازمة، وأمّا أنّ المعاصي تقع على خلاف إرادة الله فهو زَعْمُكم الذي أنتم تناظِرون عليه.

ومن الدليل عليهم أن نقول: أفعالُ العباد مخلوقة لله سبحانه، وكل ما هو مخلوقٌ لله فهو مراد له، فأفعال العباد كلها مرادة له. أمّا أن أفعال العباد مخلوقة له فسنبين ذلك في فصل صفات الأفعال، وأمّا أنّ كل مخلوق له فهو مراد له فذلك أَبْيَنُ من أن يُبيَّن.

ومن ذلك ما يخصُّ الكَلام، فنقول: كلام الله تعالى معنًى قائِم بذاته، وليس كلامُ الله ـ سبحانه ـ هو الحروف ولا الألفاظ المسموعة.

وقالت الحنابِلة إنّ كلامه هو الحروف والأصوات، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، فاقتضت هذه الآية أنّ كلامه ـ سبحانه ـ مسموعٌ، ولا مسموع إلا الألفاظ، ووافقوا على قِدَمِه لأنه ـ سبحانه ـ لا يتصف بالحوادِث.

قال أهل العلم: موافقتهم على قِدَمِه وادعاؤُهم مع ذلك أنه الألفاظ جَحْدٌ للبديهيات، وعلى إبطاله دليلان:

الدليل الأول:

أن نقول: لو أمكن أن يوجد من يتكلم في الأزل بالألفاظ المركبة من الحروف الهجائية لمَا كان القديمُ منها إلا حَرْفٌ واحِد، ولاستحال القِدَمُ فيما سواه، فيبطل قولُهم: إن ألفاظ كلام الله كلها قديمة.

بيان أنّ القدم لا يتأتى إلا في حَرْفٍ واحد أنْ نَفْرِض الحديث في لفظ «ضَرَبَ» مثلاً، فنقول: إن لَفْظَ «ضَرَبَ» من كلام الله ـ سبحانه ـ لو كان قديماً لم يَخْلُ المتلَفِّظُ به في الأزل أن يتلفظ بجميع حروفه الثلاثة في آنٍ واحِدٍ بحيث لا يُقدِّمُ حرفاً منها على آخر، أو يتلفَّظُ بها مُرتَّبَة؛

ـ باطل أن يتلفظ بها دُفعَةً واحدة لوجهين:

• أحدهما: أن يُتَلَفَّظ بها كذلك لا يتأتى من مُتلفِّظٍ.

• الوجه الثاني: أنها لو تُلفِّظ بها كذلك لم تكن كلاماً لأنها حينئذ لا تدل على معنَى الضرب؛ إذ شَرْطُ دلالتها عليه ترتيبها الخاص، وهو تقديم الصاد ثم الراء ثم الباء، لهذا لو بُدِّلَ ذلك الترتيبُ لم تَدُلَّ على المعنى المقصود منها في القرآن.

ـ فهي إذاً لا يتلفظ بها في الأزل إلا مرتَّبَةً، فالحرف الثاني منها في التلفُّظِ هو وما بعده مسبوقٌ بالحَرْفِ الأوّل، وكل مسبوقٍ بوجودِ غيره لا يكون قديماً، فلا يُمكِن القِدَمُ في الألفاظ لو وُجِدَ من يتلفظ بها في الأزل إلا في الحَرف المتلفَّظِ به أوَّلاً منها.

الدليل الثاني:

أن نقول: القولُ بقِدَمِ شيءٍ من الألفاظ مُستحِيلٌ لأنَّ القديم منها لا يخلو أن يكون هو الحَرْفُ المتلفَّظُ به قَبْلَ الجميع، أو غيره، والقسمان باطلان؛

ـ أمّا الحرف الأول، فلأنه لا بد أن يَنْعَدِمَ حين التلفُّظِ بالحَرْفِ الثاني، والقديمُ لا يَنْعَدِمُ، فالحَرْفُ الأوَّلُ لا يكون قديماً.

ـ وأمّا الحروف التي بعد الأول، فلا يكون شيءٌ منها قديماً لأنه مسبوقٌ بغيره.

ومما يَخُصُّ الكلامَ أنّ كلامه ـ سبحانه ـ واحِدٌ لا تعدُّدَ فيه، وقالت المعتزلة: هو أنواع متعدِّدَة من خَبَرٍ وأَمْرٍ ونَهْيٍ ونِدَاءٍ ونحو ذلك. قال أصحابنا: الأمْرُ إعْلَامٌ باستحقاقِ الثواب على الفِعْلِ، والنَّهْيُ إعلامٌ باستحقاق الثواب على التَّرْكِ، والنِّدَاءُ إعلامٌ بأن المنادي له إلى المنادى حاجَة، وكذا في سائر الإنشاءات إنما هي إعلاماتٌ، فالجميع راجِع لمعنًى واحد وهو الخبر. انتهى.

وهذا الجدول يعطي أن الخلاف في المسألة لفظي.



الفصل الخامس

في صفات الأفعال

ولنتحدّث في هذا الفصل على أفعاله ـ سبحانه ـ وعلى أفعال العباد، فمما وَصفَ به نفسه ـ سبحانه ـ أنه خالِقٌ، فاعلَم أن لفظ الخالِق ولفظ الخَلْقِ إخوان من وادٍ واحِد، ولفظ الخَلْقِ يطلق على وجهين:

ـ أحدهما: جعل شيءٍ من شيءٍ، كقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ الآية [غافر: ٦٧].

ـ وقد يطلق ويراد به إبرَازُ الممكن من العَدَمِ المَحْضِ إلى الوجود، كقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩].

وقالت المعتزلة: إبرازُ الممكن إلى الوجود لا يكون من مَحْضِ العدم، بل له قبل الوجود هُويَّةٌ هي شَيْءٌ، ومعنى خَلْقِ اللهِ تعالى له إبرازُه من تلك الشيئية إلى الوجود.

وقد تقدّم البحث معهم في هذا المعنى، فهم زادوا للفظ الخَلْقِ معنى ثالث وهو إبراز الممكن من الشيئيَّة إلى الوجود، وأمّا إبراز الممكن من العدم المحض إلى الوجود فهو عندهم من المحال، ويَرُدُّ عليهم قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩].

واعلم أن لفظ الخالِقِ الذي نتحدث الآن في إطلاقه على الباري ـ جَلَّ وعَلَا ـ هو الذي يُراد به إبراز الممكن من مَحْضِ العدم إلى الوجود، وهو تأثيرُ القدرة في إيجاد المعدوم.

واختلفوا هل هو معنى مغاير للقدرة أو هو هي، والثاني هو قول الجمهور، والدليل عليه أنه لو كان الخَلْقُ معنًى مغايِراً للقدرة لم يخل أن يكون قديماً أو حادثاً، وهما باطلان، فلا يكون الخَلْقُ مغايِراً للقدرة؛

ـ أمّا بطلان قِدَمه، فلأنه نِسبَةٌ بين الخالِق والمخلوق، والنِّسبَةُ لا تتقدم على واحِدٍ من المنتسبين، فلو كان الخَلْقُ قديماً للزم قِدَمُ المخلُوق الذي هو أحدُ المنتسِبين، لكنّا بيّنا أنّ العالَمَ حادِث.

ـ وأمّا بطلان حدوثه، فلأنه لو كان حادِثاً لكان مخلُوقاً، فيحتاج إلى خَلْقٍ آخر، ثمّ الحديثُ في ذلك الخَلْقِ كالحديث في الأول ويلزم التسلسل، فليس الخلق غير القدرة.

واستدل للقول الأخير بأن قيل: عَمَلُ القدرة هو أنها تصيِّرُ الممكن المعدوم يصح أن يوجَد ولا تعمل زائداً على ذلك، وعَمَلُ الخَلْقِ هو أن يصير الممكن المعدوم موجوداً، فالخَلْقُ غير القدرة.

وأجيب: لا نسلِّمُ أنّ عمل القدرة هو أن تصيِّرَ الممكن المعدوم يَصحّ أن يوجَد، فإنّ هذا القَدْرَ هو ثابِتٌ للممكن المعدوم من ذاته لا يحتاج فيه إلى علة؛ إذ لا معنى لحقيقة الممكن إلا ما يصح إذا كان معدوماً أن يوجد وإذا كان موجوداً أن يُعدَم، وعمل القدرة وراء ذلك وهو أن تصيِّرَ الممكن المعدوم موجوداً، وهذا بعينه هو عَمَلُ الخَلْقِ، فالخَلْقُ والقُدرَةُ شيءٌ واحِد.

واعلم أنهم اختلفوا لو أطلق لَفظُ الخالِق على الله تعالى في الأزل هل يكون ذلك الإطلاق حقيقةً أو مجازاً؟ حكى الإمام في ذلك قولين، وما أرى الخلاف فيه إلا مبنيّاً على أنّ الخَلْقَ هو القدرة أو هو صفةُ فِعلٍ مغايِرَة للقدرة؛ فإن قيل: إنّ الخَلْقَ هو القدرة كان الإطلاق حقيقة لأنّ القدرة قديمة، وإن كان صفة فعل فهو حادِث فيكون الإطلاق مجازاً لأنه تسمية للشيء باعتبار صفةٍ ستكون.

مسألة:

لا يجوز عليه سبحانه أن يفعل شيئاً لتحصيل غرض.

وقالت المعتزلة: بل لا يفعل شيئاً إلا لتحصيل غَرَضٍ.

والدليل عليهم أمران:

الأمر الأول:

أن نقول: الغرض أبداً إما استدفاعُ ضرٍّ وإما استجلابُ نَفْعٍ، وكل من يستدفع ضرّاً لا بد أن يكون يخاف أن يلحقه ذلك الضرُّ، وكل من يَستجلِبُ نَفْعاً لا بُدَّ أن يكون يحتاج إلى ذلك النَّفع، والله ـ سبحانه ـ لا يخاف شيئاً ولا يحتاج إلى شيءٍ، فلا يكون له غَرَضٌ، فلا يفعل شيئاً لغَرَضٍ.

الأمر الثاني:

أنّ الغرض لو كان، لم يخل أن يكون قديماً أو حادِثاً؛

ـ فإن كان قديماً لم يحتج إلى إيجاده لأنه تحصيل الحاصل.

ـ وإن كان حادِثاً فالله ـ سبحانه ـ قادِر على إيجاد كل حادِثٍ ابتداءً من غير توسُّطِ بإيجاد حادِثٍ آخر لأنّ نسبة قدرته ـ سبحانه ـ لإيجاد ذلك الغَرَضِ نفسه كنسبتها لإيجاد ذلك الوَسَط، فليُوجِدْ ـ سبحانه ـ الغَرَضَ ابتداءً ولا يحتاج إلى الوَسط.

قالوا: لو فعل شيئاً لا لغَرَضٍ لكان فِعلُه له عبثاً، لكن الفعل العبثَ باطل.

والجواب أن نقول: ما تريدون بالعَبث؟

ـ فإن كنتم تريدون به الفعل لا لغَرَضٍ صار قولكم: العَبَثُ باطِلٌ، كقولكم: الفِعْلُ لا لغَرَضٍ باطِل، وذلك عَيْنُ دَعْواكُم.

ـ وإن عنيتم معنًى آخر فبيِّنوه لنا، فإنّا نحن لا نفهم من قول القائل: هذا الفعل فَعَلَه الله عَبَثاً، إلا أنه ـ سبحانه ـ فَعَلَهُ لا لغَرَضٍ.

نعم، في لفظ العَبث في حق الله قُبْحٌ لِما يُوهِم من سوء الأدب.

مسألة:

قالت المعتزلة: لا يكلِّفُ الله عبادَه بفعلٍ حتى يكون ذلك الفِعلُ حَسَناً في ذاتِه، ولا يكلِّفُهم بتَرْكِ فِعلٍ حتى يكون ذلك الفِعلُ قبيحاً في ذاته، قالوا: وما لا يكون حَسَناً ولا قبيحاً من الأفعال لا يأمر به ولا ينهى عنه. انتهى قولهم.

وهو باطل، والحقُّ أن كل فِعْلٍ من الأفعال يَجُوز أن يأمر به ـ سبحانه ـ وأن ينهى عنه وألا يأمر به ولا ينهى عنه، وأنّ الأفعال متساوية في ذواتها، ولا يختص شيء منها عن غيره بحُسْنٍ في ذاته ولا قُبْحٍ.

ثم لفظ الحُسْنِ ولفظ القُبْحِ يستعملان لمعانٍ مختلفة:

ـ فقد يقال للفعل أنه حَسَنٌ وقبيح بمعنى أنه لا حَرَجَ على فاعِله في فعله أو عليه حَرَج.

ـ وقد يقال للفعل أنه حَسَن وقبيح بمعنى أنه أُمِرنَا بشُكرِ فاعله أو بذمِّه.

ـ وقد يقال للفعل أنه حَسَن وقبيح بمعنى أنه موافِقٌ للغرض أو مخالِف له.

ولسنا نعقل للحسن والقبح معنى زائِد على هذا، وهذه الوجوه كلها لا تصلح أن تكون سبباً لتعلُّقِ أمْرِ الشرع بالفعل أو نَهْيِه عنه.

أمّا كونه لا حَرج على فاعله، فإن كان الذي رفع الحرج عن فاعله أو أثبته هو الشرعُ فليس هذا الوصف حَسَناً يوجب أن يتعلق به حُكْمُ الشرع، بل حُكم الشرع بأن لا حرج فيه هو الذي أوجب حُسْنَه، وإن كان الذي حكم أن لا حرج على فاعله غير الشرع، فباطل لأن ذلك لا يُحصِّلُ في الفعل حُسْناً.

وأمّا المعنى الثاني، فإن كان الذي أَمرَنا بالثناء على فاعله أو بذمه هو الشرع، فليس هذا أيضا حُسْناً يُوجِب تعلُّقَ حُكْم الشرع، بل الأمر بالعكس وهو أنّ أَمْرَ الشرع بالثناء عليه أوجَب حُسْنَه، وإن كان الذي أمرنا بالثناء على فاعله أو بذمه غير الشرع فباطل.

وبالجملة، الحُكْمُ في هذا المعنى كالحكم في الذي قبله، إلا أن المعنى الأول ـ وهو ما لا حَرَجَ في فعله ـ يدخل في القسم الحَسَن منه جميعُ أفعال العباد حتى المباح لأنه لا حَرَج على فاعله، إلا الحرام فلا يدخل فيه، وأمّا القسم الثاني منه ـ وهو ما فيه حَرَج ـ فلا يدخل فيه إلا الحرام.

ويشترك المعنيان الأول والثاني في أنّ فعل الله ـ سبحانه ـ يصدق عليه أنه حَسَن في التفسيرين لأنه لا حَرَج على فاعِله، ولأنّا مأمورون بالثناء عليه ـ سبحانه ـ على كل حالٍ وعلى كل فِعْلٍ.

وأما المعنى الثالث، فلا يكون الفِعْلُ فيه حَسَناً على الإطلاق ولا قَبِيحاً على الإطلاق، بل يكون الفِعْلُ الواحد حَسَناً عند من وافَقَ غَرَضَه، وقبيحاً عند من خالَفَ غرضه، ولا يتحاشى أصحاب هذا الاصطلاح أن يطلقوا على فعل الله سبحانه أنه قبيح إذا خالف أغراضهم.

وقد تبيّن لك أنّ هذه الأمور الثلاثة ليس منها ما هو وَصْفٌ ذاتِيٌّ للفعل، فقولهم: «إن الله لا يأمر بفعلٍ حتى يكون حَسناً في ذاته»، إن عنوا يكون حَسناً بأحد هذه المعاني الثلاثة فقد بيَّنَّا أنها كلها لا يصلح شيءٌ منها أن يكون سبباً لتعلق الطلب بالفعل، وإن عنوا بمعنى آخر فلسنا نعقل من الحسن معنًى آخر، فليبيِّنوه وحينئذ نتحدَّث فيه.

ومما يدل على بطلان قولهم أنّا نجد الفعل الواحد يَجِب مرة ويَحْرُم أخرى، ولو كان وجوبُه لحُسْنٍ في ذاته لما زال واجباً أبداً، وكذا تحريمه لو كان لقُبْحٍ في ذاته لما تخلَّفَ، ومثال ذلك شربُ الخمر يَجِبُ حالة الاغتصاص بلقمة ولا مخلص إلا بشربها ويحرم فيما سوى ذلك، وكذا الكذب يجب إذا كان فيه عصمة نفس زكية من القتل العدوان كما لو كان كفارٌ يريدون قتل نبيٍّ وقد اختفى منهم بموضع فسألوا عنه من علم اختفاءه هل اختفى في ذلك الموضع، لوجب على المسئول أن يجيبهم بالكذب، ولو كان الكذب قبيحاً لذاته لما حَسُن في هذه الحالة.

قالوا: نحن نعلم بالضرورة حُسْنَ الصدق النافع وقُبْحَ الكذب الضار، نعم إن كان الصدق ضارّاً أو الكذب نافعاً كان إدراكُ الحُسْنِ في ذلك الصدق والقُبْحِ في ذلك الكذب يحتاج إلى نَظَرٍ واستدلال، ونسبونا للمكابرة في منازعتهم في حُسْنِ الصدق النافع وقبح الكذب الضار.

وجوابهم: أنّا لا نسلِّم أن ذلك الحُسْن أو القُبْح جارٍ فيما مثَّلُوا به من ذات الفعل، بل ذلك من سببين آخرين:

أحدهما: ما أَلِفَه الإنسانُ وربَّاه كافِلُه عليه من استقباح الكذب واستهجانه والتأديب في الصغر عليه ومن استحسان الصدق وشكره والشكر عليه حتى نشأ من صغره إلى كبره على ذلك، فتقرَّرَ في نفسه اعتقادُ حُسْنِ

الصِّدق وقُبْح الكذب، وذهلت النفس عن أنّ سبب ذلك تربيةُ الكافِل واعتقدت أنّ ذلك لذات الصدق والكذب.

والسبب الثاني: المزاحم الذي شَرَطوه، وهو اشتراطهم في الصدق أن يكون نافعاً وفي الكذب أن يكون ضارّاً، فيقال لهم: الحُسْن والقُبْح الذي ظهر فيما مثَّلتم به إنما جاء من النفع الذي فرضتم في الصدق ومن الضر الذي فرضتم في الكذب، لا من ذاتيهما.

فإن قالوا: نحن نُجرِّد المثالين عن هذين القيدين، ونُمثِّلُ بحُسْنِ الصدق من حيث هو، وبقُبْحِ الكذب من حيث هو.

قلنا: إن مثَّلتم بهما على أنّ الحُسْن والقُبْح فيهما مُدرَكان بالضرورة فليس كذلك، ولستم تعتقدونه، وإن قلتم: هو مُكتَسَب، فهو ممّا نحن نتنازع فيه، فالاستدلال به مصادرة.

مسألة:

إذا تبين استواء أفعال العباد، وأنه لا يحسن ولا يختص به فعل عن آخر، فله سبحانه أن يوجب من الأفعال ما شاء ويحرّم ما شاء ويبيح ما شاء، فلو جاءت الشريعة بتحريم هذه الأشياء التي هي الآن واجبة وبإيجاب التي هي الآن محرَّمة لم يكن ذلك بأبعد مما هي عليه.

وقال جمهور المعتزلة: لا يجوز أن تأتي شريعة بشيء مخالِفٍ لما جاءت به من إيجابٍ وغيره من الأحكام، وبَنَوه على أنّ الأفعال منها حَسَنٌ يجب ـ قالوا ـ على الله أن يوجبه علينا، ومنها قبيح يجب عليه أن يحرمه علينا. انتهى.

ونحن قد أبطلنا قاعدة الحسن والقبح، فبطل قولهم. ثم يلزمهم أن يكون الباري ـ سبحانه ـ مضطراً لما يأمر به وينهى عنه، ولا يكون على حكم اختياره.

ثم كيف يعقل قولهم: يجب على الله؟! وهل في الوجود من يوجب على الله شيئاً؟! ولو كان هناك من يوجب عليه شيئاً لكان أحق منه بالربوبية.

ومن هذا نعلم أنه سبحانه ما وجب عليه قطّ أن يَخْلُقَ خلقاً ولا أن يبعث للناس رسولاً ولا يكلِّفهم تكليفاً، وأنه سبحانه له أن يكلِّف العباد ما لا يطيقون، وأن لا يثيبهم على طاعة، وأن جميع أفعاله سبحانه على طوع اختياره وإرادته، لا يترجح شيءٌ منها بذاته على شيءٍ، ولو ترجَّح شيءٌ منها كما زعموه لصار سبحانه مضطرّاً لفعل ذلك الراجح لا على حُكْمِ اختياره لأنّ ترك الراجح على خلاف المعقول.





فَصْلٌ

فِي خَلْقِ أَفْعَالِ العِبَادِ

وهي إمّا اضطرارية كحركة المرتعش، وإمّا اختيارية وهي الأفعال التي يكون فاعلها متمكِّناً من تركها.

أمّا الاضطرارية، وهي التي لا قُدرَة لفاعلها على تَرْكها، فلا خلاف أن الله سبحانه هو الفاعل لها.

واختلفوا في الاختيارية؛

ـ فالذي عليه جمهور المعتزلة أنّ العبد يَخْلُق أفعاله، وليس لله سبحانه ـ قالوا ـ في أفعال العباد الاختيارية تأثير.

ـ وذهبت الجبرية إلى أن الله هو الخالِق لأفعال العباد الاختيارية كخلقه للاضطرارية، ولا تأثير لقدرة العبد عندهم في شيء من أفعاله الاختيارية، كما لا تأثير لها في أفعاله الاضطرارية. وهذا القول هو قول الشيخ أبي الحسن رحمة الله عليه.

ـ القول الثالث: قول الشيخ أبي إسحاق الاسفرايني[1] رَحِمَهُ اللَّهُ وهو أن فعل العبد يقع بقدرتين.

ـ القول الرابع: قول الإمام[2]، وهو أنّ الله تعالى يخلق في العبد القدرة على الفعل وإرادته، فإذا خلقهما وَقع الفعل.

---

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق: عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين. توفي سنة ٤١٨هـ. من مصنفاته: الجامع، في أصول الدين. وله مناظرات مع المعتزلة. (الأعلام ١/ ٦١).

(٢) هو الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين. (٤٢٩ ـ ٤٧٨هـ) من مصنفاته في أصول الدين: «الشامل في أصول الدين» و«الإرشاد إلى أصول الاعتقاد» و«لمع الأدلة في قواعد أهل السنة» و«العقيدة النظامية»، والقول المنقول عنه ورد في هذا الكتاب الأخير. انظر: (الأعلام، ٤/ ١٦٠).

ـ القول الخامس: قول القاضي[1] وهو أنّ الواقع أمران: أحدهما ذاتُ الفعل، والآخر كونُه طاعةً أو معصيةً، فذاتُه واقعة بقدرة الله سبحانه، وكونه طاعة أو معصية واقعة بقدرة العبد.

أمّا الأقوال الثلاثة الأُوَل فالمقصود منها مفهوم، والقولان الأخيران ففي فهمهما [إغلاق][2]، والذي فهمته منهما أن المُوجِدَ لذات الفعل هو الله سبحانه، لكنه سبحانه جعل شرطاً لإيجاده لذلك الفعل إرادة العبد لوقوعه وجزمه بذلك، فإذا أراد العبد الفعل إرادةً جازمةً خلقه الله تعالى له، فصار وقوع الفعل متوقِّفاً على إيجاد الله وجَزْمِ العبد، وهذا القول هو الصواب.

وأمّا القول الثاني[3] فيعارضه ما نجد في صريح العقل من الفرق بين الحركة الاختيارية والاضطرارية، وذلك الفرق خلاف ما صرّحوا به في القول الثاني.

وأما القول الأول[4]، فتؤيده نصوص من كتاب الله ﷻ وتدفعه نصوص منه، فمما يؤيده أن تقول: لو كانت أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه لكانت كلها حسنة، لكنها ليست كلها حسنة، فلا تكون كلها مخلوقة لله، وإذا لم تكن كلها مخلوقة لله، لم يكن شيء منها مخلوقاً له.

فهذه ثلاث مقدمات:

الأولى: قولنا: لو كانت أفعال العباد مخلوقة لله لكانت كلها حسنة. ودليلها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾ [السجدة: ٧].

---

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري: حامل لواء أهل السنة، الذي يضرب به المثل بسعة علمه وشدة ذكائه، المتكلم المشهور، المؤيد لاعتقاد الشيخ أبي الحسن الأشعري والناصر لطريقته. سكن بغداد وسمع الحديث وكان كثير التطويل في المناظرة، مشهوراً بذلك عند الجماعة. من مصنفاته: «التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة»، و«إعجاز القرآن». توفي ببغداد يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاثة وأربعمائة (٤٠٣هـ) رحمه الله تعالى. راجع: (الأعلام ٦/ ١٧٦).

(٢) في الأصل: اعلان. والصواب ما أثبتنا.

(٣) وهو قول الجبرية.

(٤) وهو قول المعتزلة بأن الإنسان يخلق جميع أفعاله الاختيارية.

المقدِّمة الثانية: قولنا: لكنها ليست كلها حسنة. ودليلها أنّ من جملة أفعال العباد الكُفْر والظُّلْم، وليس واحداً منها حَسَناً، فأفعال العباد ليست كلها حسنة، فقد ثبت أن أفعال العباد ليست كلها مخلوقة لله تعالى.

وأمّا المقدِّمة الثالثة: وهو أنها إذا ثبت أنها ليست كلها مخلوقة لله لم يكن شيء منها مخلوقاً له سبحانه، فدليلها أنّ كل من قال في بعضها أنه ليس مخلوقاً لله قال إن جميعها ليس مخلوقاً لله. هذا تمام الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: ٧].

وممّا يعارضه من الآيات قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وهو أقوى من الذي قبله، فإن هذا صريح في المقصود. والآيات المتعارضة كثيرة من الجانبين.

ونذكر من الدليل العقلي في المسألة دليلين:

أحدهما: أن نقول: لو كان العبد خالقاً لأفعاله لكان عالِماً بتفاصيلها، لكنه غير عالِم بتفاصيلها، فليس خالِقاً لها. أما الملازمة، فلأنّ الخالق لشيء يكون عالِماً بتفاصيله، ولو جاز أنّ الخالق لا يكون عالِماً بتفاصيل المخلوق لَانسدَّ عنّا بابُ الاستدلال على عِلْمِه سبحانه بالجزئيات. وأمّا الثانية، فجليٌّ أنّ الإنسان لا يعلم تفاصيل أفعاله.

الدليل الثاني: أن نقول: لو أن فعلاً من أفعال العباد الاختيارية أراد العبد أن يفعله وأراد الله أن لا يفعله ذلك العبد، فلا يخلو أن يتمكن العبدُ من فِعله ويفعله أو لا؛

ـ فإن فعله صارت إرادةُ العبد أنفذ من إرادة الله، وذلك لا يقوله من له عقل أو دين.

ـ وإن لم يتمكن العبد من فعله بطل قولكم: إنّ العبد يخلق أفعاله.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون العبد يخلق ما لا تعارضه فيه إرادة الله سبحانه دون ما تعارضه؟.

لأنا نقول: هذا لا يوافق مذهبهم، فإنهم يقولون: إنّ المعاصي يخلقها العبد، واللهُ لا يريدها.

وقد اعترض المعتزلة علينا بأن قالوا: إذا كانت أفعال المعاصي لا يخلقها في العبد ولا يخلقها في ذاته إلا الله تعالى، فعلى ما يعاقبه إذا وجدت منه تلك المعاصي؟!

والجواب من وجهين:

أحدهما: إرادةُ العبد لتلك المعاصي وحُبُّه فيها، حتى إنه لولا إرادته لها لما خَلقَها اللهُ له، فبذلك استحقَّ العقاب.

الوجه الثاني: ما قدّمناه أنّ لله ـ سبحانه ـ أن يفعل ما يشاء، لا اعتراض عليه، وأنّ كل ما يفعله سبحانه في عباده من تحصيل خَيرٍ أو دفع شَرٍّ إنما يفعله بمَحْض التفضل.

مسألة:

قالت المعتزلة: يَجب على الله أن لا يؤلم بريئاً ولا يمنع من له حَقٌّ من حقِّهِ، وقالوا: لو أباح إيلامَ بريءٍ أو مَنَع أحداً من حقه لكان ذلك ظُلْماً. انتهى قولُهم.

فهذه ثلاث مسائل كلها باطلة:

ـ أمّا إيلام البريء، فقد أباح سبحانه إيلام البهائم بإباحة همزها وضربها وركضها وتحميل الأثقال عليها إلى غير ذلك مما أباح سبحانه من إيلامها مع براءتها من ذنوب تستحق بها الإيلام، وكذا في بهيمة الأنعام ونحوها من الحيوان المباح اللحم أو الجلد أباح سبحانه ذبحها ونحرها وقتلها من غير ذنب.

وقد أجابوا بأن قالوا: إنما أبيح فيها ذلك لجزاء حَسَنٍ أعدَّهُ لها في الآخرة. ويَرِدُ عليهم ـ لو سُلِّمَ لهم أنها تُجازَى في الآخرة ـ أن يقال: لا يخلِّصُ من وقوع الظلم الذي أنتم تزعمون الجزاءُ الذي زعمتم، فإنّ الذي تقرَّر في العقول أن من خُيِّرَ بين العذاب الأليم الطويل ليعوَّض عن ذلك بإحسان جزيل، وبين السلامة من ذلك العذاب ومن ذلك الإحسان، فإنّ العاقل يختار السلامة، فتحميل البهائم خلافَ ذلك ظُلْمٌ.

سلّمنا أنّ الأمر في ذلك مُستَوٍ وأنّ العاقل ربما اختار وتحمّل الألم الناجز للإحسان المنتظَر، لكن لا يجوز أن يفعل هذا حتى يُخيَّر المفعول به ذلك أيُّ الطريقين يختار، والشرع شاهد بذلك، فلو أنّ إنساناً أعد لزيد مثلاً خيراً كثيراً وإحساناً عظيماً وأشهد بذلك في سرِّه وقال: إنما أعطيه هذا الإحسان العظيم جزاء عن عذابٍ أريد أن أوقعه به لغَرَضٍ لي في ذلك، ثم عدا على زيد وعذَّبه العذاب الذي أراد، ثم أرسله من ذلك العذاب، وتمكَّنَ زيدٌ من طَلَب حقِّه، وأراد الذي عذبه أن يتخلَّص منه بذلك الإحسان الجزيل الذي أعدّ له، وأبى زيدٌ إلا القصاص لكان الشرعُ يمكِّنُه من القصاص ويحكم بأنّ الذي عذَّبَه ظالِم وأنه لا يرتفع عنه الظلم [بما][1] أعدّ من الإحسان، هذا في البهائم.

وأمّا في نوع الإنسان، فقد ضرب أصحابنا مثلاً حَسناً، وهو ثلاثة نَفَرٍ مات أحدُهم طِفلاً قبل التكليف، وعاش الثاني عُمراً صالحاً أطاع الله في عمره ولازم أعمال الخير واجتناب السيئات، وعاش الثالث مثل ذلك العُمر وعمل في عمره ضِدَّ ما عمله الثاني فكَفَر وارتكب من كبائر الموبقات كل ما تمكن له، فلمّا كان في القيامة نال الصالح بصلاحه أفضل الجزاء، ونال الكافر أقبح الجزاء، ولم يصل الصغير إلى واحدة من المرتبتين فقال الصغير: أي ربّ! ألا أطلت عمري حتى أعبدك فأنال ما نال الذي عبدك؟ فلا شك أنه لا جواب له على وفق مذهبهم إلا أن يقال: قد علمنا أنك لو عشت لكفرت فكان ينالك ما نال ذلك الذي كَفَر، فينادي الكافرُ من قَعْر جهنم: أي ربّ! قد عَلِمتَ سبحانك أنّ طول حياتي لا ينتج لي إلا الكفر والمعاصي كما علمت من هذا الذي قبضت روحه طفلاً صغيراً، فهلا أمتني طفلاً صغيراً فأسْلَم من هذا البلاء الذي نالني؟ فلا يجد المعتزلة جواباً إلا أنه سبحانه لا حَقَّ لأحَدٍ عليه تعالى.

وأمّا مَنْعُ من له حَقٌّ من حَقِّه، فإنما يمكن فيما بين العباد الذين يمكن

---

(١) في الأصل: ما.

أن يَخْتَصَّ بعضهم عن بعض بالحقوق، وأمّا مع الجليل ـ جَلَّ جَلَالُهُ ـ فلا حَقَّ لأحَدٍ من خَلْقِه معه، بل هو سبحانه المالِك لتلك الحقوق كما هو مالِكٌ لرقاب العباد، فلا يُتصوَّرُ منه مَنْعُ أحَدٍ حَقَّه. وبهذا تعلم أنّ وقوع الظلم منه مستحيل.

فإن قيل: قد قال سبحانه: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، ولو كان الظلم منه مستحيلاً لما جاز الإخبار بنَفْيه؛ إذ لا يجوز الإخبار بنفي المستحيلات، فلا يجوز أن يخبر بأن الحجر ليس بإنسان.

فالجواب أنّ المستحيلات قسمان:

ـ منها ما هو معلوم الاستحالة بالبديهة.

ـ ومنها ما لا تُعلَم استحالتُه إلا بالاستدلال.

فأمّا ما يُعلَم بالبديهة فلا يصح الإخبار به، لا لكونه مستحيلاً، بل لكونه إخباراً بما لا يفيد، ولهذا لا يجوز الإخبار بالأمور التي تُعلَم صحتها بالبديهة وإن لم تكن إخباراً بنَفْيِ أمْرٍ مستحيل، كقولك مشيراً إلى شخص من الناس: هذا إنسان.

وأمّا ما لا تُعلَم استحالتُه أو صحته إلا بالاستدلال، فالإخبار به جائزٌ كقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١] وهو كثير.

ولمّا كان استحالة الظلم منه ـ سبحانه ـ ليس أمراً بديهيّاً، وإنما يُعلَم بالاستدلال، جاز الخبر به.

مسألة:

لا يجب على الله تعالى بَعْثُ الرُّسُل. خلافاً للمعتزلة.

قالوا: بَعْثُ الرُّسُل فيه صَلَاحُ الخلق، وما فيه صلاحُ الخَلْقِ واجِب على الله، أمّا أن فيه صلاحُ الخَلْق، فلأنهم يعلِّمون الخَلْقَ دينهم ويعرِّفونَهم أنّ هناك جزاء أخرَويّاً على الطاعات بالنعيم وعلى المعاصي بالجحيم، وذلك

يبعثهم على التزام الطاعات واجتناب المعاصي. وأيضا، فالرُّسُل يُبيِّنون للناس من الأحكام ما تعجز عقولُهم عن إدراكه، كوجوب الصوم في آخر يوم من رمضان وتحريمه في غد ذلك اليوم. وأمّا أن ما فيه صلاح الخلق فهو واجب على الله، فبنوه على قاعدة التحسين والتقبيح.

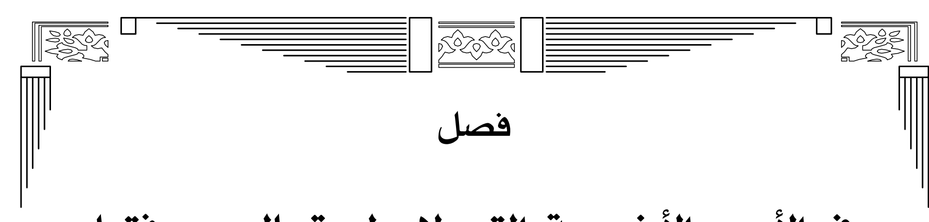
والجواب: أن كل واحدة من مقدمتي دليلهم باطلة؛ أمّا قولهم: بَعْثُ الرسل فيه صلاحُ الخَلْق، فنقول: قال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، فاقتضت الآية أنه لو لم يبعث رسولاً لما عذّب أحد، والإجماعُ على أنه يعذب خلقاً كثيراً، ولولا بعث الرسل ما عذّبهم، فأي مصلحة للناس في أنهم كانوا سالمين من التعذيب فصاروا معذّبين؟!.

فإن قيل: إن بعثة الرسل سَبَبٌ في تنعيم الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ولولا الرسل ما كانوا ينعّمون كما كان الآخرون لا يعذبون.

فالجواب: أنّ الذين يعذبون أكثر كثيراً من الذين ينعمون، وآيات القرآن شاهدة بأنّ أكثر الناس لا يؤمنون[١]، والواقِع شاهد بذلك، فكان العذابُ اللاحق للعباد بسبب بَعْثِ الرسل أكثر من التنعيم، فكيف تكون المصلحة التي للناس في بَعْثِ الرسل توجب على الله بَعْثَهم مع هذا المعارض الأكبر؟!.



(١) منها قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ۝١٠٣﴾ [يوسف: ١٠٣].



فصل

في الأمور الأخروية التي لا طريق إلى معرفتها إلا قول الرسول

فمن ذلك: رؤيَةُ الباري جَلَّ وعَلَا، فمذهب أهل الحق أنّ أصحاب الجنة يرون ربهم سبحانه يوم القيامة، خلافاً للفلاسفة والمعتزلة، وأمّا المُجسِّمة والكرامية فوافقونا على أنه سبحانه يُرَى، لكن زعمُوا أنه جِسْم وأنه في جِهَةٍ، وقد أبطلنا ذلك كله، ولو وافقونا على استحالة الجسمية والجهة لخالفوا في إمكان رؤيته.

واعلم أنّ هذه المسألة وردت فيها ألفاظ في الكتاب والسنة ظاهرة ظهوراً جليّاً في أنّا نرى ربَّنا في الآخرة، وما وردت به ظواهر الشريعة هو على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يقوم الدليل العقلي على إمكانه.

القسم الثاني: أن يقوم الدليل العقلي على استحالته.

القسم الثالث: أن تعجز عقولُنا عن العلم بإمكانه أو باستحالته.

فأمّا ما قام الدليل على إمكانه، فيُحمَل اللفظُ فيه على ظاهره، ولا يجوز صَرْفُه عن الظاهر.

وأمّا ما قام الدليل على استحالته، فإنه يمتنع حَمْلُ اللفظ فيه على الظاهر.

وأمّا ما كان أمرُه مُحتمَلاً، فواجب أن يُحمَل على الظاهر لأنّ الخروج عن الظاهر مخالَفةٌ للفظ، مع أنه لا مُعتصَم ولا مُتمسَّك إن عَجَز عقلُه إلا الوقوفُ مع اللفظ.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الظواهر التي وردت بالرؤية نحن فيها بين أمرين:

ـ فمن أصحابنا من جزم بأن الرؤية أمْرٌ ممكن.

ـ ومنهم من لم يقم عنده دليل على إمكانه ولا على استحالته.

واتفق الجميع من الفريقين على أنه سبحانه يُرَى.

والدليل من الكتاب أن نقول: رؤيته سبحانه أمْرٌ ممكنٌ أخْبَر النبيُّ عليه السلام بوقوعه، وكل مُمكِنٍ أخبر النبيُّ بوقوعه فهو واقِعٌ، فرؤيتُه واقِعَة.

أمّا أنه ممكن، فلوجهين:

أحدهما: قول موسى عليه السلام: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، طلب عليه السلام أن يراه سبحانه، وذلك يدل على أن موسى عليه السلام يعتقد إمكان الرؤية؛ إذ لا يطلب أحد ما يعتقد استحالته، وإذا كان موسى يعتقد إمكانها وَجَبَ أن تكون ممكنة وإلا كان موسى جاهِلاً بصفة الله.

الثاني: قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، جَعَلَ ـ سبحانه ـ رؤيته لازمة عن استقرار الجبل مكانه، ومعلوم أنه كلما وُجِد الملزوم وُجِد اللازم، فإذاً كُلَّما وُجِد استقرارُ الجبل مكانَه يَرَى موسى ربَّه، ويلزم من ذلك أنه كلما أمكن استقرارُ الجبل أمكنت الرؤية، لكن استقرار الجبل أمر ممكن، فالرؤية ممكنة.

ـ الثالث: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] أي: صار الربُّ مرئِيّاً للجبل، وذلك يدل أنه ـ سبحانه ـ يمكن أن يكون مرئياً.

فإن قيل: كيف يكون تعالى مرئِيّاً للجبل والجبلُ لا يُبصِرُ شيئاً؟!

قلنا: المقام مقامُ خَرْقِ العوائد لموسى عليه السلام، فلا يبعد أن يخلق الله في الجبل إبصاراً لِيَندَكَّ الجبلُ من الهيبة عند إبصاره ذلك الجلال، فقد ثبت أن الرؤية أمر ممكن.

بيان أنه عليه السلام أخبر بوقوعه بآيات: منها قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ٢٣﴾ [القيامة: ٢٣]، يجب حمله على رؤية ذاته ـ سبحانه ـ لا على النظر إلى جهتِه لما بينا من استحالة الجهة.

ومنها قوله في الكفار: ﴿إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]،

أخبر ـ سبحانه ـ أنّ الكفار يعاقَبون بكونهم محجوبين عن ربِّهم، فوجب أن لا يكون المؤمنون محجوبين عنه وإلا لاشتركوا معهم في هذا العقاب.

ثم نقول: هذا الحَجْبُ الذي أخبر به ـ سبحانه ـ عن الكفار إمّا أن يكون المراد منه أنه ـ سبحانه ـ لا يراهم، أو أنهم لا يرونه، والأول باطل لأنه ـ سبحانه ـ لا يخفى عنه شيءٌ من المرئيات، فتعيَّن الثاني؛ إذ اللفظ لا يحتمل غيرهما.

ومن السنَّة ما جاء من إخباره عليه السلام بأنا نرى ربَّنا كما نرى الشمس بالظهيرة ليس دونها سَحاب، وكما نرى القمر ليلة البدر[1].

قال المعتزلة: هذه الظواهر كلها يجب أن تُتَأوَّل لأنها دلَّت على أمْرٍ مستحيل، وبيان الاستحالة النَّصُّ والمعقول:

أمّا النصُّ، فقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وقوله تعالى لموسى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولفظة «لَنْ» تنفي المستقبل، وإذا لم يره موسى لم يره أحد؛ إذ كل من أثبتَ الرؤيةَ قال إن موسى عليه السلام يراه.

والجواب: أنّ قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، إنما يدل على أنه لا تدركه جميعُ الأبصار، ونحن نُسلِّم ذلك، فإنه ـ سبحانه ـ ليس كل الأبصار تُدرِكُه، وإنما يُدرِكه بعضُها وهي أبصار المؤمنين.

وأما قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فأحسن جواب يظهر فيه أن يقيّد بقول موسى: ﴿أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فإن قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، جاء جواباً لقوله: ﴿أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

ثم قوله: ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] لا خلاف بين من آمَنَ بمحمَّدٍ عليه السلام وغيرهم من أهل الكتابين أنه ليس المراد أن ينظر إليه نظراً أيَّ

---

(١) إشارة لقول النبي ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون ولا تضارون في الرؤية» أخرجه الإمام البخاري في المواقيت، باب فضل صلاة العصر؛ والإمام مسلم في المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر.

وقتٍ كان في الدنيا أو في الآخرة، وإنما المراد طَلَبُ النظر الناجزِ، فهو إذاً طلب نَظراً مُقيَّداً بالتعجيل، حتى كأنه قال: أرني أنظر اليوم إليك، فوجب أن يقيّد قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] بذلك القيد لكي يطابق الجواب السؤال، فيكون كأنه قيل: لن تراني اليوم، ولو كان على عموم النفي لصار من جواب السائل بأعم من سؤاله، وهو وإن كان حَسَناً إلا أنّ الأصل أن يساوي الجوابُ السؤالَ.

قالوا: معنى الرؤية أن يَنطبع في عين الرائي شَكْلٌ يماثِلُ صورةَ المرئيِّ، ولا شك أنّ هذا الانطباع مشروط بشروط من جملتها مقابَلةُ المرئِيِّ الرائِي، وقد تبيَّن أنه ـ سبحانه ـ تستحيل في حقه الجهة، فيستحيل مقابلَته لشيءٍ من الأشياء؛ إذ المتقابلان لا بد أن يكونا في جهتين متقابلتين.

والجواب: لا نُسلِّمُ أنّ الرؤية لا تكون بالانطباع، ولو كانت صورة المرئي تنطبع في عين الرائي لكانت الصورة التي تتخيل لنا في المرآة هي صورة تنطبع في المرآة تماثِل صورة الناظر في المرآة، ولو كانت كذلك لكان الناظر في المرآة متى ازدادَ بُعداً عن المرآة قَرُبَت تلك الصورة من سطح المرآة، لكنا نراها على العكس، فإنه متى ازداد الرائي بُعداً عن المرآة ازداد ذلك الشكل بُعداً عن سطح المرآة وصارَ خيالُه يَبعُد كأنه يدخل في داخل المرآة.

وعن هذا قيل: إن الشكل الذي نراه في المرآة ونحوها من الأشكال الصقيلة هي صورة الرائي نفسها ينعكس شعاع البصر من سطح المرآة إلى وجهه فيرى وجه نفسه، والرؤية كلها ـ قالوا ـ إنما هي شعاع يخرج من البصر[١] ويمتد إلى أن يصل إلى الشيء المُبصَر، فإن كان المُبصَر صقيلاً انعكس الشعاعُ منه إلى الرائي فيرى وجه نفسه.

---

(١) هذا حسب ما كان معلوماً في زمانهم، وقد أثبت العلم الحديث أن الأمر عكس ذلك، فإن الشعاع يسقط على السطح المرئي فينعكس عنه بزوايا وشدة وتموّجات متكيفة بخصائص ذلك السطح لتدلف تلك الأشعة المنعكسة العين حيث يتم تركيزها في الشبكية في مؤخر كرة العين ويتم إنتاج ومضات عصبية كهربية تنتقل عبر العصب =

ونحن نقول: إن سُلِّم هذا لقائليه، ففيه دليل على أنّ الرؤية لا تشترط فيها المقابلة، فإن الإنسان يرى وجهَ نفسه وهو لا يقابِله، على أن الرؤية عندنا ليست كما قالوا، وذلك مُبيَّنٌ في غير هذا العلم.



= البصري وتقاطعاته إلى الفص الخلفي من الدماغ، حيث يتم تفسير تلك الومضات إلى صورة يفهمها الدماغ. وكما هو واضح فإن ذلك غير قادح في كلام المصنف، فذات الاستدلال والتطبيق الحاصل من اعتقاد كون الشعاع يخرج من العين يبقى سليماً صحيحاً مع عكس الأمر ومعرفة أن الشعاع يدلف إلى العين فلا يضر هذا. وهذا الذي أثبته واكتشفه العلم الحديث يقوي حجة السادة الأشاعرة، فإن الرؤية تحدث حقيقة في الدماغ لا في العين، وما العين إلا وسيط ناقل فقط. (تعليق أفاده الأخ الدكتور هاني الرضا).



فصل

في النبوات وما يتعلق بها

النَّبِيُّ: من كَلَّمَهُ اللهُ، سواءً أرسَلَه إلى أحَدٍ من خَلْقِه أو لا.

والرَّسُولُ: من أرسَلَهُ الله إلى بعض الخَلْقِ أو إلى جميعهم.

ومن ادعى النّبُوَّة فقط أو الرسالة لم تُقبَل دعواه إلا بدليل، فإن أتى به وجب تصديقُه، وإن لم يأت بشيء فهو كاذِب قطعاً للعادة.

ثم الدليل الذي يصدّقه هو إتيانه بالمعجزة، ولا طريق لتصديقه غيرها. وحقيقته: **أَنْ يَأْتِيَ بِأَمْرٍ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ، مَقْرُونٍ بالتَّحَدِّي، مَعْجُوزٍ عَنْ مُعَارَضَتِهِ**.

فقولنا: «بأَمْرٍ» ولم نقل «بشَيْءٍ» لأنّ الشيء لا يكون إلا موجوداً، والمعجزة قد تكون معنى وجودِيّاً كتكلُّم العجمى، وقد تكون معنى عدمِيّاً كإخباره عليه السلام عن اليهود في تمني الموت بأنهم لن يتمنوه أبداً[1] فكان كذلك.

وقولنا: «خَارِقٍ لِلْعَادَةِ»، الخَرْقُ للعادة يكون على نوعين:

أحدهما: أن يأتي بأمْرٍ قد مضت عادَةُ الله ـ سبحانه ـ أنّ البشر لا يقدرون على الإتيان بمثله، كشَقِّ القمر.

وثانيهما: أن يَمنَع الناسَ مما جرت عادتُهم أن يأتوا به، كما قال: دليل صدقي أنّ الله تعالى يمنعكم يومَكم هذا عن القيام، فلا يستطيع أحد منكم أن يقوم، أو لا يستطيع فلان وفلان أن يقوموا، فيعيِّن لذلك قَوماً مخصوصين أو شخصاً مخصوصاً، كل ذلك خَارِقٌ للعادة.

---

(١) إشارة لقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٩٥﴾﴾ [البقرة: ٩٤، ٩٥].

وقولنا: «التَّحَدِّي» نعني به أن يأتي بالخارق دليلاً على صدقه في دعوى النبوَّة احترازاً من الكرامات، فإنّها جائزة عندنا ولا يُقصَدُ بها تصديقُ دعوى النبوَّة، ومن السِّحر ونحوه، فإنه وإن كان خارِقاً للعادة إلا أنه لم يتحدَّ الآتي به إن لم يأت به دليلاً على دعوى النبوَّة.

واشتراطُنا في الخارق أن يكون مقروناً بالتحدي احترازٌ ممّن أتى بخارقٍ من غير أن يدعي نُبوَّة، ثم ادعاها بعد مدَّةٍ، واستدل بتقدُّمِ ذلك الخارِق، وعَجَزَ حين الدعوى عن ذلك الخارق وغيره، فإنّ هذا وإن كان تحدَّى واستدلَّ بالخارق إلا أن إتيانه بذلك الخارِق ليس مقروناً بتحدِّيه.

وقولنا: «مَعْجُوزٍ عَنْ مُعَارَضَتِهِ» احترازٌ ممن تحدى بخارِق فأتى إنسانٌ آخر بمثل ذلك الخارِق، فإن ذلك يقدح في دلالة الخارق الذي أتى به المتحدِّي على النبوَّة ولا يُسمَّى حينئذ معجزةً.

ويتعلق بالحديث على المعجزة أبحاث:

البحث الأول:

كل دعوى غير النبوَّة، فالمدعي فيها لا يخلو من ثلاث:

ـ إمّا أن يقوم دليل على صحة دعواه.

ـ أو على بطلانها.

ـ أو لا يوجد دليل على واحد منهما.

فإن وُجِدَ دليلٌ على الصحة أو على البطلان عُمِل على مقتضاه، وإن لم يُوجَد شيء بقيت الدعوى في الاحتمال لا يُحكَم فيها بصحة ولا ببطلان.

وأمّا دعوى النبوَّة، فإن لم يوجد فيها دليل على الصحة حُكِم بالبطلان ويُكذَّبُ المدَّعِي قطعاً، سواء وُجِدَ دليلٌ على البطلان أو لا.

البحث الثاني:

الخارِقُ الذي يكون بتعجيز الناس كما جرت العادة أنه لا يُعجَز عنه، أحَدُ قسمان:

أحدهما: أن يَرومَ الناسُ الإتيانَ به فلا يقدرون، كما لو قال: أنا أمنعكم أن تقوموا! فلا يستطيعون القيام، مع أنه قد عُلِمَ أنه من مقدورات البشر.

القسم الثاني: أن يكونوا متمكِّنين منه، لكن يَصْرِفُهم الله عنه لسبب آخر.

أمّا القسم الأول، فقيل: إن القرآن العزيز منه، وإنّ فصاحته من مقدورات البشر، إلا أن الله ـ سبحانه ـ صَرَفَ البشر عنه حين التحدِّي، والجمهورُ أنه ليس من جنس المقدور، وهذا هو الحَقُّ.

وأمّا القسم الثاني، وهو أن يتحداهم بما هو من مقدورهم ويكونون متمكنين من القدرة عليه، لكن يصرفهم الله تعالى عنه، فمثاله قوله ﷺ لليهود في تمني الموت: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥]، وأخبر أنه لو تمناه أحد منهم لغصَّ بريقه، فألقى الله في قلوبهم من الرعب ما منعهم أن يتمنَّوه.

ومنه قوله ﷺ لنصارى نجران: ﴿تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١] إلى قوله: ﴿فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ [آل عمران: ٦١] فأبَوْا من ذلك.

ومن هذا المعنى مسألة بَدْرٍ الصغرى حيث تواعد مع المشركين على الالتقاء ببدر، ثم لمّا حان وقت الوعد استنفر الناس فلم يوافقه إلا القليل من الناس بحيث يقطع أنهم لو التقوا مع المشركين لأهلكهم المشركون لقِلَّتِهم، ثم خرج بهم ﷺ وفاءً بالموعد، فصَرَفَ اللهُ عَزْمَ المشركين عن الخروج لبَدْرٍ وأخْلَفُوا الميعاد. هذه الوجوه كلها مع التحدي معجزات دالة على النبوءَة.

البحث الثالث:

إذا دلَّت المعجزةُ على الصِّدْق في دعوى الرسالة دلَّت على الصدق مطلقاً ووجب أن يُعتقَد أن كل ما يُخبِرُ عنه الآتي بالمعجزة فهو حَقٌّ.

ثم أخباره ثلاثة أنواع.

النوع الأول: أن يقوم الدليلُ العقليُّ أنّ ظاهرها حَقٌّ، كقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣].

النوع الثاني: أن يقوم الدليلُ العقليُّ أنّ ظاهرها ليس بصحيح، كقوله ﷺ «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»[1].

النوع الثالث: أن يبقى ظاهِرُه مُحتمَلاً لا يُعلَم دليلٌ على إمكانه ولا على استحالته، وهو أحد ما قيل في الظواهر الواردة برؤية البارئ جلَّ وعَلَا.

فأمّا النوع الأول، فلا إشكال في اعتقاد الصحة في ظاهره، وأمّا النوع الثاني فلا إشكال أن يُعتقَد أنّ المراد منه خلاف ظاهره، وأمّا النوع الثالث فإنه يجب أن يُعتقَدَ صِحَّةُ ظاهِرِه كالنوع الأول، ويكون لفظُ الشرع يقوم مقامَ الدليل العقليِّ على صِحَّةِ ظاهره.

البحث الرابع: في وجه دلالة المعجزة على الصدق:

وقد ضربوا لذلك مثالاً، وهو لو أنّ مَلِكاً عظيماً حضرت رعِيَّتُه بين يديه، وقام فيهم أحدُهم وقال: يا أيّها الناس! إن المَلِكَ جعلني رسولاً إليكم، وقدَّمني عليكم، وأمرني بالنظر في جَلْبِ مصالِحكم ودَفْعِ مضارِّكم، وجعلني واسطةً بينه وبينكم في التبليغ عنه لكم، اختصَّنِي بذلك دون سائِرِكم، قال ذلك كله بمحضر المَلِك، والمَلِكُ ساكِت في ذلك كله لم يوافِقْهُ ولا خالَفَه في

(١) أخرجه الإمام البخاري في الاستئذان، باب بدء السلام؛ والإمام مسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة. وقال الإمام النووي في شرح الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم في كتاب البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه: قَوْله ﷺ: «فإن الله خلق آدم على صورته» فَهُوَ مِنْ أَحَادِيث الصِّفَات، وَقَدْ سَبَقَ فِي كِتَاب الْإِيمَان بَيَانُ حُكْمهَا وَاضِحاً وَمَبْسُوطاً، وَأَنَّ مِنْ الْعُلَمَاء مَنْ يُمْسِك عَنْ تَأْوِيلهَا وَيَقُول: نُؤْمِن بِأَنَّهَا حَقٌّ، وَأَنَّ ظَاهِرهَا غَيْر مُرَاد، وَلَهَا مَعْنَى يَلِيق بِهَا، وَهَذَا مَذْهَب جُمْهُور السَّلَف، وَهُوَ أَحْوَط وَأَسْلَم. وَالثَّانِي أَنَّهَا تُتَأَوَّل عَلَى حَسَب مَا يَلِيق بِتَنْزِيهِ اللَه تَعَالَى وَأَنَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء.اهـ. ثم قال بعد قليل ناقلاً عن الإمام المازري: وَقَدْ غَلِطَ اِبْن قُتَيْبَة فِي هَذَا الْحَدِيث فَأَجْرَاهُ عَلَى ظَاهِره، قَالَ: لِلَّهِ تَعَالَى صُورَة لَا كَالصُّوَرِ. وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ ظَاهِر الْفَسَاد؛ لِأَنَّ الصُّورَة تُفِيد التَّرْكِيب، وَكُلّ مُرَكَّبٍ مُحْدَثٌ، وَاللهُ تَعَالَى لَيْسَ بِمُحْدَثٍ، فليس هُوَ مُرَكَّباً، فَلَيْسَ مُصَوَّراً. (المنهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج ١٦/١٦٦).

شيءٍ ممّا زَعَم، فقال الناس: وما دليلُ صِدْقِك أيها القائل؟ فيقول: أنا أطلب المَلِك في أن يفعل فِعلاً مخالِفاً لما اعتيد منه قاصِداً بذلك تصديقي فيما قلت لكم عنه، فإذا طلبته بذلك فعله، ثم يقول: أيها المَلِك قد سمعت قولي لرعيتك وجوابهم لي، فإن كنت تعلم أني صادق فيما قلتُ عنك فقُمْ على سريرك وأقم كذا كذا مرة، فبادر الملك لموافقته من غير أن يكون له ذلك القيام والقعود دَيْدَناً ولا عُرِفَ منه قطُّ، فإنّ الحاضرين لا يبقى معهم شَكٌّ ولا رَيْبٌ في صِدْقِ الرّجل، ويجدون ذلك من أنفسهم وجوداً لا يستطيعون دَفْعَه، وليس يخفى عليك مشاكَلة هذا المثال للاستدلال بالمعجزة، ولله المثل الأعلى.

ولو فرضنا مَلِكَين وقعت هذه الواقعة لكل واحد منهما، ثم إن أحدهما قام وقعد كما طلب منه رسوله، وقال الآخر لرعيته: صدق الرجلُ في كل ما أخبركم، لم يكن قول هذا المَلِك: «صَدَقَ الرَّجُلُ» أقوى دلالةً على تصديقه من قيام الآخر وقعوده على تصديق الرجل الآخر.

البحث الخامس:

إن قيل: قد قررتم أنّ المعجزةَ دليلٌ على أنّ الآتي بها لا يكذب، فما تصنع في الحديث الصحيح الذي جاء أنه عليه السلام سلَّمَ من اثنتين في غير الصبح وانصرف، فقال ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت؟ فقال عليه السلام: «**ما قصرت ولا نسيت**»[1]، وقد كان عليه السلام نسي، فقوله: «ولا نسيت»، مخالِف للواقع.

فالجواب: أنّ المعجزة إنما تدل على أنه لا يتعمَّدُ الكذب، فأمّا الغلط والنسيان فلا تدل عليه. نعم، إن اتفق له ذلك فإنه لا بد أن يُقيِّضَ اللهُ ما يُنبِّهه على ذلك كشهادة الناس بصدق ذي اليدين أو يُنبِّهه الوحي.

فإن قيل: هذا في كذب لا يقصده، فما تصنع في القصد للكذب، وذلك

(١) الحديث أخرجه الإمام البخاري في الأذان، باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس؛ والإمام مسلم في المساجد مواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له. وبلفظ: «ما قصرت ولا نسيت» ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٢/ ١٥٣).

في الأخبار المستقبلة، وذلك أنّ من أخبر عن نفسه أنه سيفعل كذا أو أنه لا يفعل كذا يكون مُرتَهناً في الخبر، فإن وفَّى بما التزم من فعل أو ترك صيّر الخبر صدقاً، فإن لم يَفِ صيّره كذباً، ولا شك أن تصيير الخبر كذباً كابتداء الكذب، وقد وقع له ذلك عليه السلام، طلبه الأشعريون في بعض غزواته أن يحملهم فأخبرهم أنه لا يحملهم، بل أكد الخبر بالقسم، ثم جاءته إبل فحملهم، فصيّر الخبر كذباً[1].

فالجواب أن نقول: ليس تصيير الخبر كذباً كابتداء قَصْدِ الكذب، بل من أخبر بخبَرٍ ثم أظهر له الخير في خلافه فإنه يطلب منه الشرع أن يترك العمل على الوفاء بذلك الخبر ويعمل على خلافه وإن أدى إلى صيرورته كذباً، وربما وجب عليه ذلك، وقد قال ﷺ في آخر قصة الأشعريين: «إني والله ـ إن شاء الله ـ لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا أتيت الذي هو خير وتحللتها»[2].

البحث السادس:

من كذَّب النبيَّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ في خَبَرٍ يُخبِرُ به، أو جَوَّزَ عليه أنه قاصِد للكذب فهو كافر.

---

(١) أخرج الإمام البخاري عن زهدم أنه قال: كنا عند أبي موسى الأشعري، وكان بيننا وبين هذا الحي من جرم إخاء، فأتي بطعام فيه لحم دجاج، وفي القوم رجل جالس أحمر، فلم يدن من طعامه، قال: ادن فقد رأيت رسول الله ﷺ يأكل منه، قال إني رأيته أكل شيئاً فقذرته، فحلفت أن لا آكله، فقال ادن أخبرك أو أحدثك، إني أتيت النبي ﷺ في نفر من الأشعريين فوافقته وهو غضبان وهو يقسم نعماً من نعم الصدقة، فاستحملناه فحلف أن لا يحملنا، قال: «**ما عندي ما أحملكم عليه**». ثم أتي رسول الله ﷺ بنهب من إبل، فقال: «**أين الأشعريون أين الأشعريون؟**» قال فأعطانا خمس ذود غر الذرى، فلبثنا غير بعيد فقلت لأصحابي نسي رسول الله ﷺ يمينه، فوالله لئن تغفلنا رسول الله ﷺ يمينه لا نفلح أبداً، فرجعنا إلى النبي ﷺ فقلنا: يا رسول الله إنا استحملناك فحلفت أن لا تحملنا فظننا أنك نسيت يمينك، فقال: «**إن الله هو حملكم، إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها إلا أتيت الذي هو خير وتحللتها**». (انظر التخريج القادم).

(٢) أخرجه الإمام البخاري في كتاب الذبائح والصيد، باب الدجاج.

فإن قيل: فما تصنع في الحديث الصحيح حديث الأعرابي الذي قال: يا محمد أتانا رسولك فزعم أنك تزعم أن الله أرسلك، قال: «**صدق**»، قال: فمن خلق السماء؟ قال: «**الله**»، قال: فمن خلق الأرض؟ قال: «**الله**»، قال: فمن نصب هذه الجبال وجعل فيها ما جعل؟ قال: «**الله**»، قال: فبالذي خلق السماء والأرض ونصب هذه الجبال آلله أرسلك؟ قال: «**نعم**»، قال: وزعم رسولك أن علينا خمس صلوات في يومنا وليلتنا. قال: صَدَق، قال: فبالذي أرسلك آلله أمرك بهذا؟ قال: «**نعم**». الحديث(١).

فانظر قول هذا الأعرابي: ما الذي أرسلك؟ آلله أمرك؟ فهذا فيه إشكالان:

أحدهما: استحلافه لرسول الله، وذلك يؤذن أنه تردد في صدق رسول الله ﷺ هل الله أمره بهذا أم لا، وذلك يدل على أنه ليس بمُسلِم على ما قررتم.

وثانيهما: استحلافه بقوله: فبالذي أرسلك، يؤذن أنه آمن بأنّ الله أرسله، فهو إذاً مُسلِم، وقد استحلف النبي عليه السلام فيجب قتله، ثم إن رسول الله ﷺ لم يردّ عليه تحليفه إياه ولا أعلمه أن ذلك لا يحل، فضلاً عن كونه كفر.

فالجواب أنّ الأعرابي المذكور وإن كان حصل منه الإيمان بوحدانية الله ـ سبحانه ـ وبرسالة رسوله ﷺ، إلا أنه لم يتم إسلامه بعد، فإنه كان يسأل عن أركان الإسلام من صلاة وزكاة وصيام وحج، ولا يكون المرء مُسلِماً حتى يؤمن بأنّ الله أمر بهذه كلها وبجميع ما عُلِمَ ضرورةً أن النبي عليه السلام جاء به، وإن شك في وجوب شيء منها حُكِم بكفره وإن أَقَرَّ بالله ورسوله، فإنما استحلف رسولَ الله ﷺ قبل أن يتم إسلامه.

فإذا عرفت الدليل الدال على نبوءة من ادعى النبوءة، **فاعلم أنّ محمداً** عليه السلام **رسولٌ من عند الله سبحانه**.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في الإيمان، باب السؤال عن أركان الإسلام.

والدليل عليه أنه ادَّعَى الرسالةَ، واستدَلَّ عليها بالخارِق، وعَجَزَ الناسُ عن معارضته، وكل من اجتمعت له هذه الثلاثة فهو رسول الله.

أمّا ادعاؤه الرسالة فذلك مما عُلِمَ بالتواتر، وإتيانه بالقرآن مما عُلِمَ أيضاً بالتواتر، وقد اشتمل القرآن على دعواه للرسالة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٤٥](١)، وهو كثير.

وأمّا استدلالُه بالخارِق، فقد استدل ﷺ بفصاحة القرآن، والقرآن خَرَقَت فصاحَتُه العادة. أمّا استدلالُه به فبالتواتر أيضاً، وبالآيات المتواترة المصرِّحة بذلك، وقد تقدّم هذا. وأمّا أنهم عجزوا عن معارضته، فدليله أمران:

أحدهما: لو عارضوه لنُقِلَ، فقد نُقِلَت ألفاظ ركيكة لا يملك نفسه من سمعها أن يضحك من سماعها، كقول مسيلِمة: الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل، له ذنب وثيل وخرطوم طويل، إلى مثل هذا من ركيك القول.

الأمر الثاني: أنه ﷺ لمّا تحدَّى بفصاحة القرآن كان الناس قسمين: قسم تبعه، وآخرون كفروا به، وإنما تبعه من تبعه لظهور عَجْزِ الجميع عن المعارضة، ثم إنه ﷺ استعان بمن تبعه على من كَفَرَ به، فكان يقاتلهم بهم فيستبيح أموالهم ويستعبد ذراريهم وحريمهم ويسفك دماءهم، مع علم الجميع أنه لو عارَضه أحد منهم لما تبعه أحد يستعين به، بل كان يَرتَدُّ عنه الذين تبعوه ويبقى فريداً أو كالفريد ويؤخذ وتزول إذايته عنهم، ثم مع ذلك لم يعارضوه، وتحمَّل من كفر به ما لحقه مما ذكرنا، وتحمَّل من تبعه الصبر على معاداة أصحابهم وأهاليهم وقراباتهم وما يلقون في ذلك كله من الشدائد.

وقد قال بعض العلماء: إن فصاحة القرآن وبلاغته داخلة في قدرة البشر، وإن إعجازه ليس من جهة أنه لا يدخل تحت مقدور البشر، بل من جهة أن قدرة الله ـ سبحانه ـ منعت البشر عن معارضته.

ونحن نقول: إن صح هذا فليس بقادحٍ في كون القرآن دليلاً على

(١) وكذلك الآية رقم ٨ من سورة الفتح.

نبوءته ﷺ، فقد قدّمنا أن من وجوه الإعجاز أن يمنع الرسولُ الناسَ عن فعل ما هو من مقدورهم، كقوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ﴾ [البقرة: ٩٤] ثم قال: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥].

ولكن الظاهر أن إعجاز القرآن إمّا هو بشدة بلاغته؛ إذ لم يتوقف فصيحٌ ولا متصافِح في شدة بلاغته، ولو كان إعجازُه إنما هو من صَرْفِ القدرة عنه، مع كونه من جنس المقدور، لكانت قلة الفصاحة وضعف البلاغة أولى به، فإنّه على قدر ضعف بلاغته تتقوى دلالته على الرسالة؛ إذ بقدر ضُعْفِ بلاغته يكون الإتيانُ بمثله أسهل على الناس، فإذا عجزوا عنه مع شدة سهولته كان أدلّ على صدق المتحدِّي.

ومن الخوارق التي أتَى بها إخبارُه بالغيب، فمن ذلك في القرآن قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣﴾ [الروم: ٢، ٣]، فأخبر أنّ الروم تغلب فارِس في بضع سنين، وكذا قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]، وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ الآية [النور: ٥٥]، فوقع جميع ذلك حسبما أخبر.

ومن الخوارق ما نطقت به السنَّة، كالإخبار أيضاً بالمغيبات، فمنه ما علم من حاله ﷺ أنه متى استغفر لأحدٍ من أمته فإنه يستشهد المستغفر له، حتى صار استغفاره للشخص إخباراً بحضور أجله.

وكانشقاق القمر، وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير، وكنبع الماء من بين أصابعه حتى روى الجيش، وكنطق العجماء ونحو هذا مما لا يكاد يحصر، والأحاديث بهذا وإن لم تتواتر آحادها إلا أن المعنى الذي اشتركت فيه ـ وهو الإتيان بالخارق ـ تواتَرَ، فهو كجشاعة عليٍّ وَجُودِ حاتم مما ثبت بتواتر معناه وإن لم تتواتر آحاد الوقائع المنقولة فيه.

فقد ثبت أنه ﷺ ادَّعَى الرسالة، واستدل عليها بأنه أتى بالخارق، وعَجَزَ الناسُ عن معارَضته.

وأمّا من اجتمعت له هذه الأمور فهو رسول، فقد بينا ذلك في مثال ذلك

الذي زعم واحد من رعيّته أنه قدَّمه على سائر الرعيَّة، واستشهد على ذلك بأنه يطلب من المَلِك أن يقوم ويقعد على خلاف عادته، فيوافقه المَلِك على ذلك، فقد ثبت رسالته ﷺ.

فإذا ثبت ذلك، فاعلم أنه ﷺ أرسل إلى جميع الخَلْقِ من عَرَب وغيرهم، وقول من صدّق أنه رسول ثم زعم أنه إنما أُرسِل إلى العرب دون غيرهم قول شاهِد بكُفْرِ قائله، فقد صرّح ﷺ في القرآن وغيره بعموم رسالته، ففي القرآن قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَأَرۡسَلۡنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولٗاۚ﴾ [النساء: ٩٧]، ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]، وهذه كلها عمومات شاملة لغير العرب.

وفي القرآن، دعاؤه بني إسرائيل إلى الإيمان به وتهديدهم عليه، كقوله: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ﴾ الآية [البقرة: ٤١]، فكيف يتأتى من أحد أن يصدِّقَه في أنه رسول من عند الله ثم يُكذِّبه في عموم رسالته؟! فيصير مُقِرّاً على نفسه أنه مكذب لرسولٍ من رُسُل الله.

مسألة: الأنبياء أفضل من الملائكة.

وهو مذهب الجمهور من أئمتنا. ويدل عليه دليلان:

أحدهما:

قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٣٣﴾ [آل عمران: ٣٣]، ولا شك أن الملائكة من جملة العالَمين، فيكون آدم ونوح وآل إبراهيم وآل عمران قد اصطفاهم الله سبحانه على الملائكة.

فإن قيل: هذه الآية يجب تأويلها، فإنها اقتضت أنّ جميع آل إبراهيم وجميع آل عمران إلى يوم القيامة مصطفون على الملائكة، ولا قائل بذلك.

فالجواب: أنه عموم خُصَّت به أفراده، فيبقى حجَّةً فيما لم يثبت تخصيصُه.

فإن قيل: هذا الدليل معارَض بقوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١]، فقد اقتضى هذا الكلام أنّ المَلَك أفضل من يوسف عليه السلام، وكذا قوله تعالى: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠] اقتضى أن المَلَك أفضل من آدم.

قلنا: الجواب عن الآية الأولى من وجهين:

الوجه الأول: أنّ الآية حكاية قول النسوة، وقولهن لا دليل فيه لجواز غلطهن، فقد قال بالقول الآخر بعض أسُود العلم كالقاضي[1] رضي الله عنه، فكيف لا يعتقده النسوة؟!.

الوجه الثاني: أنّ النسوة ما اعتقدن أن يوسف عليه السلام نَبِيّ، ولهذا قلن: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: ٣١]، فإنما فضَّلْنَ المَلَكَ على البشر، ولم يقلن: ما هذا نبيّاً.

ولا يبعد أن يجاب عن الآية الأخرى بأنها حكاية قول إبليس، ويجوز أن يغلط إبليس في هذا، فقد غلط في الاستدلال بقوله: ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، وسكوت آدم عن إبليس لا يدل أنه وافقه على ذلك لاحتمال أن يعتقد أنه غالط ويسكت عنه، ويكون اغترار آدم بقول إبليس ﴿تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠] لا بقوله: ﴿تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف: ٢٠].

الدليل الثاني:

أن نقول: الأنبياء أفضل عبادةً من الملائكة، وكل من عبادته أفضل فهو أفضل، فالأنبياء أفضل. وإنما قلنا: الأنبياء أفضل عبادة لأنّ عبادة الأنبياء أشق من عبادة الملائكة، وكل عبادة أشق فهي أفضل.

أمّا أن عبادة الأنبياء أشق، فلأنهم عليهم السلام يعرفونه سبحانه بالاستدلالات الدقيقة المتعبة للفكر، ويجاهدون في عبادته الشهوة والغضب المعارضين في عبادته والباعثين على معصيته، أمّا الملائكة ـ سلام الله عليهم ـ فمعرفته

---

(١) هو القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني.

سبحانه عندهم ضرورية، وعبادته لا معارِضَ لهم فيها، فكانت عبادة الأنبياء أشق.

وأمّا أن الأشق من العبادة أفضل، فلقوله عليه السلام: «**أفضل العبادة أحمزها**»[1] أي أشقها.

وأمّا أن من كانت عبادته أفضل فهو أفضل، فلأن الله ـ سبحانه ـ إنما ينظر إلى أفعال العباد كما جاء في الصحيح[2].

فإن قيل: لو صحّ هذا الدليل للزم أن يكون جميع بني آدم أفضل من الملائكة، فإنّ عبادة بني آدم أجمعين أشق من عبادة الملائكة.

قلنا: لا شك أن هذا الدليل عام في جميع الناس كما ذكرتم، لكن تجب مخالفة هذا الدليل في غير الأنبياء لمعارضته الإجماع، فتبقى دلالتُه في الأنبياء سالِمةً عن المعارِض. سلّمنا ورُودَ هذا النَّقْض، لكن الدليل الأوَّل كافٍ في المسألة.

مسألة: إعادة الموتى ممكن وليس بمستحيل:

والدليل عليه أنّ الميت إمّا ينعدم جسمه حتى لا يبقى منه شيء، وإمّا أن تنعدم أعراضُه دون جواهره، وهو أن تنعدم صورته وحياته ولونه مثلاً ونحو ذلك من أعراضه، ويصير جسمه تراباً غير منعدم.

---

(١) جاء في كشف الخفاء للعجلوني: أفضل العبادات ـ وفي رواية بالإفراد ـ أحمزها.
قال في الدرر تبعاً للزركشي: لا يعرف، وقال ابن القيم في شرح المنازل: لا أصل له، وقال المزي: هو من غرائب الأحاديث ولم يرو في شيء من الكتب الستة، وقال القاري في الموضوعات الكبرى: معناه صحيح لما في الصحيحين عن عائشة الأجر على قدر التعب انتهى. وذكر في اللآلئ عقبه أن مسلماً روى في صحيحه قول عائشة: «إنما أجرك على قدر نَصَبِكِ»، وهو في نهاية ابن الأثير مروي عن ابن عباس بلفظ: سئل رسول الله ﷺ أي الأعمال أفضل؟ قال: «**أحمزها**»، وهو بالحاء المهملة والزاي أقواها وأشدها.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «**إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم**».

فإن انعدم جملة فإعادتُه ممكنة، والدليل عليه ما قدّمنا من الدليل على حدوث العالَم وأنّ الله ـ سبحانه ـ أخرجه من العَدم المَحْضِ إلى الوجود، وإذا أخرجَتْه القدرةُ من العدم إلى الوجود ابتداءً فكيف لا يمكن أن تخرجه ثانياً؟!

وإلى هذا الدليل الإشارة بقوله سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، وبقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧].

وأمّا إن كانت ذاتُه لم تنعدم، وإنما انعدمت أعرَاضُه وصارت ذاتُه تراباً، فإنه يمكن أن يعيد الله ـ سبحانه ـ تلك الصور وتلك الأعراض لذلك التراب ويعود ذلك كله كما كان، وقد تقدم لك أنّ الأعراض لا تبقى زمنين في حال حياة الجسم وقبل انعدامه، بل تنعدم أعراضٌ ويخلق الله أعراضاً، فكذلك بعد انعدام تلك الأعراض في مدة موت الجسم يخلقها الله ـ سبحانه ـ في النشأة الآخرة، وإلى هذا الاستدلال الإشارة بقوله تعالى: ﴿مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩].

مسألة:

إذا ثبت أن إعادة المعدوم أمْرٌ ممكن، فاعلم أنه لا بدّ من وقوعه، فيُعيدُ ـ سبحانه ـ الخَلْقَ في القيامة أحياءً كما كانوا، ويحشرهم للجزاء بأعمالهم.

والدليل عليه أنّه أمْرٌ مُمكِن، وقد أخبر ـ سبحانه ـ بأنّه يَقَع، فهو يَقَعُ لا محالة.

أمّا أنه ممكن، فقد فرغنا الآن من بيانه، وأمّا أنه أخبر ـ سبحانه ـ بوقوعه، فالآيات والأحاديث بذلك لا تكاد تحصى.

وأمّا أنّ ما أخبر به ـ سبحانه ـ لا بد من وقوعه، فلِمَا بينا قبلُ من وجوب الصدق في أخباره سبحانه.

فإن قيل: فما قولكم في الإعادة الثانية؟ هل تنعدم الأجسام جملةً كما كانت قبل وجودها ثم يخرجها ـ سبحانه ـ من مَحْضِ العدم إلى الوجود كما أخرجها أول مرة، أم لا تنعدم ذواتها بل تصير رميماً وإنما تنعدم أعراضُها؟

فالجواب: أن أئمتنا اختلفوا في ذلك، ولا معتصم فيه إلا نصوص

الشريعة، ولا شك أنّ الأمر فيه معتصم، والذي يُقطَع به أنه ـ سبحانه ـ يعيد الخَلْقَ كما كانوا، ثم في الشريعة ما يعطي ظاهره أنه ـ سبحانه ـ يعيدهم من العدم المحض إلى الوجود، كقوله سبحانه لزكرياء عليه السلام: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] مع قوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، فاقتضت الآية الأولى أنّ البدأة كانت من مَحْضِ العدم، وقد كنا دللنا عليه بالدليل العقلي من قبل، واقتضت الثانية أن العودة مثل البدأة، فهي إذاً من محض العدم.

وكذا قوله سبحانه: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فإن الهلاك هو الفناء، وكذا قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، فإن معنى الأوَّل أنه موجود قبل وجود جميع الأشياء، فيكون معنى الآخر أنه بَاقٍ بعد انعدام جميع الأشياء.

وفي الشريعة أيضاً ما يُعطي أنّ الأجسام تعود رميماً، ثم يعيد الله ذلك الرميم إلى حالته التي كان عليها في حياته، كقوله تعالى: ﴿مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩]، وكقوله: ﴿إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ الآية [الحج: ٥]، فدلَّ سبحانه على العودة بالنشأة الأولى من التراب، فاقتضى ذلك أنّ العودة تكون من التراب.

والذي يُقطَع به أنه ـ سبحانه ـ يعيد الخَلْقَ كما كانوا، إمّا من مَحْضِ العدم فيعيد أولائك الخَلْقَ أنفسَهم بعد انعدامهم، وإمّا من التراب فيعيد تراب كل جسم إلى نفس ما كان قبل الموت.

فإن قيل: هذا قولكم في الأجسام، فما قولكم في الأعراض؟ وقد تقدّم لكم أن العَرَض لا يقبل البقاء، فالعَرَضُ الذي كان في الجسم حين انعدامه هل هو العَرَضُ الذي يعيدُه الله ـ سبحانه ـ أم عَرَضٌ آخر يشبهه؟ فإن قلتم: هُوَ هُوَ، لم يلتئِم مع ما قدَّمتم أنّ العَرَض لا يبقى زمنين، بل بنفس وجوده ـ قلتم ـ ينعدم بنفسه ويخلق الله عَرَضاً آخر وهكذا يَخْلُقُ ـ سبحانه ـ عَرَضاً بعد آخر، فلو عاد شيءٌ من الأعراض السابقة لصارَ موجوداً في زمنين، في الزمن الذي وُجِدَ فيه قبل الموت وفي زمن العودة. وإن قلتم: إنما يخلق سبحانه في العودة

أعراضاً أُخَر غير التي كانت في الحياة لم يكن هذا الإيجاد إعادة بل بدأة، لا سيّما إن كانت الأجسام لا تنعدم وإنما تُعدَم أعراضُها.

فالجواب: أنّ الأعراض التي تعاد هي نفس الأعراض التي كانت في الحياة، وقوله: «إن الأعراض لا تبقى» مُسلَّم، وليس في إعادتها ما يؤذن أنها تبقى، وكذلك في حال الحياة لا يمتنع أن يعود بعض الأعراض التي وُجدَت ثم انعدمت، ويكفي في ذلك وجود عَرَضين خاصةً، مثل أن يخلق الله ـ سبحانه ـ عَرَضاً وينعدم ذلك العَرَضُ بنفس ما خلَقَهُ الله، ويَخلُق ـ سبحانه ـ عَقِبَهُ عَرَضاً ثانياً وينعدم ذلك الثاني بنفس ما خلقه الله، ويَخلُق ـ سبحانه ـ عَقِبَ انعدام الثاني نَفْسَ العَرَضِ الأوَّل، ثم إذا انعدم يخلق نفس الثاني.

والذين قالوا من أئمتنا أنّ العَرَضَ لا يبقى زمنين لم يَدُلَّ دليلُهم على أنّ العَرَضَ إذا انعدم لا يعود، بل يتم دليلهم في عَرَضَين يخلق الله واحداً منهما وينعدم بنفس ما خلقه، ويخلق ـ سبحانه ـ عَرَضاً ثانياً وينعدم أيضاً كذلك، ويعيد ـ سبحانه ـ خَلْقَ الأوَّل وينعدم، ويعيد ـ سبحانه ـ خَلْقَ الثاني، ويستمر الحال هكذا في عَرَضَين دائماً أبداً، هذا جائز ممكن، خلافاً لمن زعم أنّ المعدوم لا يعاد، ولمن زعم أنّ العَرَضَ إذا انعدم يستحيل وجودُه، فإن القائلين ذلك لم يأتوا بدليل مخلّص على استحالته، ولا قدحوا في دليل إمكانه، وهو نَفْحَة من كِبْر القائلين أنّ المعدوم لا يُعاد.

مسألة:

وَعيدُ أهل الكبائر ممّن آمن بالله ورسوله وعيد مُنقَطِع، ويدخلون الجنة، خلافاً للمعتزلة في قولهم: إنّ أصحاب الكبائر يخلدون في النار ولا يدخلون الجنة، وخلافا للمُرجِئَة في قولهم: إنهم لا يعذبون.

والدليل على ما قلناه آيات، فمنها قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، وجه الدليل من الآية أن المؤمن إذا صدرت منه الكبيرة فقد عمل خيراً وشرّاً، فالخير إيمانُه، والشرُّ الكبيرةُ التي صدرت منه، وقد اقتضت الآية أنه يجازى

على كل واحد منهما، ولا شك أن جزاء الإيمان هو الجنة، وجزاء الكبيرة هو النار، فإمّا أن يقال:

- إنه يجازَى عليهما في وقت واحد.
- أو يقال: يجازى على الإيمان قبل الجزاء على الكبيرة.
- أو يقال: يجازى على الكبيرة قبل الجزاء على الإيمان.

والقسم الأول باطل؛ لاستحالة دخول الجنة والنار في وقت واحد.

والقسم الثاني باطل؛ للإجماع على أنه لا يخرج أحد من الجنة إلى النار.

فتعيّن القسم الثالث، وهو أن يدخل النار أوَّلاً ثم يخرج منها إلى الجنة.

ومن الآيات التي تَرُدُّ على المعتزلة: قولُه تعالى: ﴿**وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾**﴾ [النساء: ١٢٤].

وجه الدليل من الآية أنّ عمومها يقتضي أنّ كل من عَمِل عملاً صالِحاً وهو مؤمن فإنّه يدخل الجنة، فيدخل في عمومها من عَمِل صالحاً وكبيرةً وهو مؤمن، وإذا ثبت أنّ من آمن وعَمِل صالحاً وكبيرةً يدخل الجنة فلا يمكن ذلك إلا إذا قلنا: إن صاحب الكبيرة لا يخلد في النار، وقد مرَّ تقريرُه في الآية قبلها، وإذا ثبت أنّ كل من آمن وعَمِل صالِحاً لا يخلد في النار لَزِم أن كل من آمن لا يخلد في النار وإن لم يعمل صالحاً؛ إذ لا قائل بالفرق في المؤمن الذي يذنب كبيرة بين أن يعمل صالحاً أو لا.

فإن قيل: استدلالكم بهذه الآية ينقلب عليكم، وذلك أنه ـ سبحانه ـ شَرَطَ في دخول المؤمن للجنة أن يعمل صالحاً، فاقتضى مفهومه أن من آمن ولم يعمل صالحاً لا يدخل الجنة، وإذا اقتضت الآية ذلك لزم أن كل من آمن وعمل صالحاً وكبيرة لا يدخل الجنة؛ إذ لا قائل بالفرق.

فالجواب أنّا نحن استدللنا بمنطوق الآية، وأنتم عارضتم بمفهومها، والمنطوق يَرُدُّ المفهومَ بالإجماع.

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨]، وجه الدليل من الآية على المعتزلة أنها قسَّمت المعاصي قسمين:

القسم الأول: الشِّرك.

القسم الثاني: ما دون الشِّرك.

وحكمت بأنّ الشِّركَ لا يُغفَر، وأن ما دونه يجوز أن يُغفَر، ولا شك أنّ ما دون الشرك يشمل جميع الكبائر ما عدى الشرك، فجميع الكبائر ما عدى الشرك يجوز أن يغفره الله على مقتضى الآية، وإذا جاز أن يغفره من أصل جاز أن يدخل الجنة صاحب الكبيرة دون عقاب، وإذا جاز ذلك جاز أن يدخل الجنة بعد دخول النار؛ إذ كل من جوَّزَ غفران الكبيرة جوَّزَ أن يخرج صاحب الكبيرة من النار.

فإن قيل: من جملة مقدِّمات دليلكم قولكم: إن الآية دلَّت على أنّ كل كبيرة غير الشرك يجوز أن تُغفَر، والمعتزلة يمنعون هذا ويقولون إن الآية شرطت في المغفرة مشيئة الله ـ سبحانه ـ لتلك المغفرة لقوله تعالى: ﴿لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨] ولم تدل الآية على أنه يَجُوزُ أن يشاء ذلك. فيقولون: نحن نسلم في أصحاب الكبائر أنهم إن يشأ الله أن يغفر لهم، يغفر كما اقتضت الآية، ولا نسلم أنه ـ سبحانه ـ يشاء ذلك، والآية لم تقتضه.

فالجواب: أن الآية اقتضت أنه ـ سبحانه ـ يشاء ذلك؛ قولهم: «معنى الآية إن يشأ الله أن يغفر لهم، يغفر» قول باطِل، ويتبين ذلك بمثالين:

أحدهما: أن يقال: زيدٌ يعطي درهماً لكل من يشاء.

وثانيهما: أن يقال: إن يشأ زيداً أن يعطي أحداً درهما يعطه.

فالمثال الأول إخبار جازِمٌ بالإعطاء، فلو لم يشأ إعطاءً ولا أعطى شيئاً كذب الخبر، والمثال الثاني إخبارٌ بتوقُّفِ الإعطاء على المشيئة، وليس جَزْماً بالإعطاء، فإن لم يشأ ولا أعطى شيئاً لم يكذب الخبر، والآية على وِزان المثال الأول، ولو كانت من المعنى الثاني لم يَبْقَ فَرْقٌ بين الشِّرك وغيره؛ فإنّ

الشرك أيضاً يصح أن يقال: إن يشأ الله يغفره، يغفره، وإن كنا قاطعين أنه ـ سبحانه ـ لا يشاء ذلك، ويكون من باب توقُّفِ المُحَال على المُحَال.

فإن قيل: سلَّمنا أن الآية اقتضت أنه يتحتم وقوعُ المشيئة والمغفرة، ولا نسلِّم أن ذلك يكون في أصحاب الكبائر لجواز اختصاصه بأصحاب الصغائر.

قلنا: لو حُمِلَت الآية على ذلك لم يبق فرق في امتناع المغفرة بين الشرك وبين غيره من الكبائر، مع أن الآية إنما سيقت لتبيين استعظام أمر الشرك على غيره من جهة أنّ الشرك دون غيره لا ترجى مغفرته، فلو كان هناك ذنب غير الشرك لا ترجى مغفرته لما تمَّ المقصد الذي سيقت له الآية.

فإن قيل: غاية ما اقتضى ظاهر الآية أنّ كل ذنب دون الشرك يُغفَر، وأنتم تزعمون أن كل ذنب غير الشرك يُغفَر، فما تصنعون في ذنب لا يكون دون الشرك؟!

فالجواب: أن كل ذنب فهو دون الشرك، وعلى المرجئة أنه لو كان ما قالوه حقّاً لضاعت فائدة قوله تعالى: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] ولكان يقتصر على قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨].

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦]، أي: على ظلمهم لأنفسهم. وجه الدليل منه أنّ المجرور ـ وهو قوله سبحانه: ﴿عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ ـ إمّا أن يكون للحال، أي: يَغفِر لهم وهُم على ظلمهم متمادون، وإمّا أن يكون بمعنى الغاية، أي: يَغفِر لهم على ما تقدّم منهم من ظلم، نحو: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة على ما كان منه من عمل»، ولا يحتمل قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ معنى ثالثاً، وكيفما كانت الآية من هذين المعنيين فإنها تدل أنه ـ سبحانه ـ يُخرِجُ من النار صاحب الكبيرة.

أمّا على التقدير الأول، فإنّ الآية تقتضي أنّ صاحب الكبيرة لا يدخل النار لكونه يَغْفِرُ ـ سبحانه ـ له وهو على ظلمه، وإذا دلّت على ذلك فقد دلّت على جواز خروجه من النار كما تقدّم في قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

وأمّا على التقدير الثاني فلأنه لا يصح أن يقال: «غفر الله لهم على ما كان منهم من ظلم» إلا إذا لم يخلِّدهم في النار، فأمّا لو خلَّدهم فيها لم يكن منه لهم مغفرة.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿لَذُو مَغْفِرَةٍ﴾ [الرعد: ٦]، لا يقتضي العموم في كل ذنب، بل إذا غفر ذنباً واحداً من الصغائر صحَّ أن يقال إنه ذو مغفرة، فلا دليل في الآية على غفران الكبائر.

فالجواب أنّ الآية سيقت للثناء عليه ـ سبحانه ـ بالمغفرة، ومغفرة الكبيرة أرفع ثناءً من مغفرة الصغيرة، فالحَمْلُ عليه أولى، فيقدَّر أن في الكلام وصفاً محذوفاً، وأنّ المراد: لذو مغفرة أيّ: مغفرة، فيكون تنكير المغفرة في الآية من باب تنكير التعظيم، وإنما تكون المغفرة عظيمة بقدر عِظَم الذنب وكِبَره.

وقد استدل المعتزلة على الخلود بعمومات، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وبقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣]، وبقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، ولا شك أنّ ظاهر هذه الآيات يشمل الكفار وأصحاب الكبائر من المسلمين.

والجواب: أن العمومات التي استدلوا بها ندَّعِي أن المؤمنين خارجون عنها وأنّ عمومها لا يشمل إلا الكفار، ولا شك أنّ الكفار أكثر من المؤمنين والمشاهدة شاهدة بذلك، ونص القرآن دليل عليه، قال سبحانه: ﴿وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود: ١٧][1]، والعمومات التي استدللنا بها يدعون أنّ أصحاب الكبائر خارجون منها وأنّ عمومها لا يشمل إلا من لم يعمل كبيرة، ولا شك أن أصحاب الكبائر أكثر من السَّالمين منها والمشاهَدة أيضاً شاهِدة بذلك، فالتخصيص الذي يلزمنا الباقي فيه تحت اللفظ أكثر من المُخرَج، والتخصيصُ الذي يلزمهم على العكس، ولا خلاف أن تخصيصنا أولى من تخصيصهم.

---

(١) وأيضاً: [الرعد: ١]، [غافر: ٥٩].

وقد أشرنا إلى مخالَفة المعتزلة وقولهم إنّ أصحاب الكبائر يخلّدون في النار، فينبغي أن نبيِّن ما هي الكبائر، فذكر عليٌّ ﵁ اثنتي عشرة: «وهي الشرك، وقتل النفس، والقذف، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم، وأكل الربا، والسرقة، وشرب الخمر». وذكرها أبو هريرة كلها إلا السرقة وشرب الخمر. وذكرها ابن عمر إلا السرقة وشرب الخمر وأكل الربا. وأمّا نحو تارك الصلاة، فقد أدخله بعض العلماء في الكُفْر[1].

---

(١) أخرج الإمام مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة، قوله ﷺ: «**إن بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة**». وقال الإمام النووي في شرحه: وَأَمَّا تَارِك الصَّلَاة فَإِنْ كَانَ مُنْكِراً لِوُجُوبِهَا فَهُوَ كَافِرٌ بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ، خَارِجٌ مِنْ مِلَّة الْإِسْلَام إِلَّا أَنْ يَكُون قَرِيبَ عَهْدٍ بِالْإِسْلَامِ، وَلَمْ يُخَالِط الْمُسْلِمِينَ مُدَّة يَبْلُغهُ فِيهَا وُجُوب الصَّلَاة عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ تَرْكه تَكَاسُلاً مَعَ اِعْتِقَاده وُجُوبهَا كَمَا هُوَ حَال كَثِيرٍ مِنْ النَّاس فَقَدْ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاء فِيهِ، فَذَهَبَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمَا الله وَالْجَمَاهِير مِنْ السَّلَف وَالْخَلَف إِلَى أَنَّهُ لَا يَكْفُر بَلْ يَفْسُق وَيُسْتَتَاب فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قَتَلْنَاهُ حَدّاً كَالزَّانِي الْمُحْصَن، وَلَكِنَّهُ يُقْتَل بِالسَّيْفِ. وَذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنْ السَّلَف إِلَى أَنَّهُ يَكْفُر وَهُوَ مَرْوِيٌّ عَنْ عَلِيِّ بْن أَبِي طَالِب كَرَّمَ الله وَجْهه وَهُوَ إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْ أَحْمَد بْن حَنْبَل رَحِمَهُ الله. وَبِهِ قَالَ عَبْد الله بْن الْمُبَارَك وَإِسْحَاق بْن رَاهْوَيْهِ. وَهُوَ وَجْه لِبَعْضِ أَصْحَاب الشَّافِعِيِّ رِضْوَان الله عَلَيْهِ. وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَة وَجَمَاعَة مِنْ أَهْل الْكُوفَة وَالْمُزَنِيُّ صَاحِبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا الله أَنَّهُ لَا يَكْفُر، وَلَا يُقْتَل، بَلْ يُعَزَّر وَيُحْبَس حَتَّى يُصَلِّي. وَاحْتَجَّ مَنْ قَالَ بِكُفْرِهِ بِظَاهِرِ الْحَدِيث الثَّانِي الْمَذْكُور، وَبِالْقِيَاسِ عَلَى كَلِمَة التَّوْحِيد. وَاحْتَجَّ مَنْ قَالَ لَا يُقْتَل بِحَدِيثِ: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث**» وَلَيْسَ فِيهِ الصَّلَاة. وَاحْتَجَّ الْجُمْهُور عَلَى أَنَّهُ لَا يَكْفُر بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] وَبِقَوْلِهِ ﷺ: «**من قال لا إله إلا الله دخل الجنة**»، «**ومن مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة**»، «**ولا يلقى الله تعالى عبد بهما غير شاك فيحجب عن الجنة**». «**حرم الله على النار من قال لا إله إلا الله**» وَغَيْر ذَلِكَ. وَاحْتَجُّوا عَلَى قَتْله بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وَقَوْله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك** =

مسألة:

المُسلِم المُقترِفُ كبيرةً في المشيئة، يجوز أن يعذبه الله وأن يغفر له.

وقالت المُرجِئة: لا يعذَّب، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر: ٥٣]، خُصَّ منه الكفرُ إجماعاً، فيبقى حُجَّةً في غيره.

جوابه: المعارضةُ بأدلة المعتزلة التي تقدَّمت، فنجمع بينهما بأن تُخَصَّ الذنوبُ بغير الكُفْرِ، وتُخَصّ أدلةُ المعتزلة بالكُفْرِ كما مرَّ.

مسألة:

الكافر ثلاثة أنواع:

الأول: كافِر تبيَّن له الحقُّ وعَلِمَ نُبوءَة نبيِّنَا محمد ﷺ فكفَر عناداً لغَرضٍ من أغراض الدنيا، إمّا للحسد وإمّا حفاظاً على رئاسته في قومه أو نحو ذلك، فهذا مخلَّد في النار من غير خلاف.

الثاني: كافِر قصَّرَ في النَّظَرِ فلم يجتهد في الاستدلال بالمُعجزة حَقَّ الاجتهاد، وهو بحيث لو اجتهد لتبيَّنَ له الحقُّ، فهو كالأول مخلَّدٌ في النار من غير خلاف.

الثالث: كافِر اجتهد في النَّظر قَدْرَ طاقته فلم يتبيَّن له الحق، وعَجَزَ عن إدراكه، فالإجماعُ أيضاً على تخليده في النار، إلا الجاحظ[1] فإنه قال: هو معذور. واستدل بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾ [الحج: ٧٨].

ورُدَّ قول الجاحظ لأنّ الإجماع ـ قالوا ـ انعقدَ قبل أن يظهر خلاف الجاحظ. والصحيح أنّ المسألة التي خالف فيها الجاحظ لا يمكن وقوعُها،

= **عصموا مني دماءهم وأموالهم**»، وَتَأَوَّلُوا قَوْله ﷺ: «**بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة**» عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ بِتَرْكِ الصَّلَاة عُقُوبَةَ الْكَافِر وَهِيَ الْقَتْل، أَوْ أَنَّهُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُسْتَحِلِّ، أَوْ عَلَى أَنَّهُ قَدْ يَئُول بِهِ إِلَى الْكُفْر، أَوْ أَنَّ فِعْلَهُ فِعْل الْكُفَّار. وَاَللَّه أَعْلَم. (المنهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج ٢/ ٦٩).

(١) عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى بالولاء الليثى الجاحظ (أبو عثمان) (١٦٣ ـ ٢٥٥هـ)، من أئمة اللغة والأدب، متكلم معتزلي، ولد وتوفى بالبصرة، من كتبه: البيان والتبيين، البخلاء، الحيوان. (الإعلام ٥/ ٧٤).

فإن العَجْزَ عن إدراك الحقِّ من الدليل إنما يكون مع دقة الأدلة وغموضها، ودليل النبوءَة ليس كذلك؛ إذ ليس فيه إلا معرفةُ أنّ ما أتى به المتحدِّي خارِقٌ للعادة، وذلك ممّا لا يَعْجُز أحد عن إدراكه.

مسألة:

نعيم القبر وعذابه أمْرٌ ممكن، ولا خلاف في ذلك.

واختلف المتكلمون هل هو واقع أم لا؟ وقد أجمع أهلُ السنة على وقوعه، خلافاً للمعتزلة.

والدليل على وقوعه الكتاب والسنة؛

أمّا الكتاب، فقوله تعالى في عذاب القبر في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ﴾ [غافر: ٤٦].

وأمّا السنة، فمتواتِرٌ، وصحيح غير متواتر، فالمتواتر أنه ﷺ وأصحابه كانوا يستعيذون من عذاب القبر، والصحيح الذي لم يتواتر: ما استفاض واشتهر من أنه ﷺ مرّ بقبرين فقال: «**إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير**»[١] الحديث، وما في الأحاديث الصحيحة كثير من معنى هذا.

فإن قيل: إنّ الميت إذا جعل في تابوت ووُضِع عليه إناء مملوء بالماء مثلاً، ودُفِن كذلك ثم كُشِفَ عنه فإنّا نجد ذلك الإناء مملوءاً على الحالة التي وضعناها عليها، ولو كان يُعذَّب أدنى عذاب لم يكن بدٌّ من حركته حركةً تريقُ الإناء.

فالجواب: أنّا لا نسلِّم أنه لا بدّ من حركته، ومستَنَدُه أنّا نرى كثيراً من النوام ينامون بمحضر خَلْقٍ مستيقظين، ثم إذا استيقظ أولائك النوام أخبروا

(١) أخرجه الإمام البخاري في كتاب الوضوء، باب عن ابن عباس قال: مر النبي ﷺ بقبرين، فقال: «**إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة**». ثم أخذ جريدة رطبة، فشقها نصفين، فغرز في كل قبر واحدة. قالوا: يا رسول الله، لم فعلت هذا؟ قال: «**لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا**».

أنهم رأوا في منامهم أنهم عُذِّبوا عذاباً أليماً من الضرب أو غيره وتألَّموا لذلك ألماً شديداً، وقد شاهدهم أولائك الحاضرون ولم تكن منهم في نومهم حركةٌ بوجَهٍ، بحيث لو كان على النائم إناء مملوء بالماء لبقي على ملئه كما كان.

فإن قيل: لعل النائم الذي يزعم هذا قد كذب؟!

فالجواب: إنّ المنكر لوقوع هذا مباهت.

مسألة:

سؤال منكر ونكير حقٌّ، واقِعٌ؛ لأنه ممكن إجماعاً، وقد أخبر الصادِقُ بوقوعه.

وقول القائل: إنّا نشاهد كثيراً من الأموات لا يدفنون حتى تفنى أجسادهم، ولا نرى سائلاً يسألهم، ومنهم من يأكله السبع، فكيف يسأل؟!

هذه كلها استبعادات، لا استدلالات، وجوابُها كالجواب الذي تقدَّم عن عذاب القبر، ومن أكله الأسد فجوف الأسد له كالقبر للمقبور. كيف والنبي ﷺ كان ينزل عليه الوحي يأتيه به جبريل بين ظهراني الناس، ويتحدث مع جبريل سؤالاً وجواباً، ويعالج من ذلك شدة حتى أن جبينه ليتفصّد عرقاً في اليوم الشديد البرد مما يلقى من شدة الوحي، والحاضرون لا يرون شيئاً، كيف وكثير من المرضى يشاهدون في اليقظة قوماً ويحدّثونهم والحاضرون لا يرون شيئاً من ذلك؟!.

مسألة:

الميزان حقٌّ.

توزن فيه أعمالُ العباد، فمن ثقلت كفَّةُ حسناته عن كفَّةِ سيئاته فأولائك هم المفلحون، ومن خفت كفَّةُ حسناته عن كَفَّةِ سيئاته فأولائك الذي خسِرُوا أنفسهم.

فإن قيل: وكيف يمكن وزن الأعمال والأعمال أعراض والأعراض لا توجد منفرِدة عن الأجسام حتى يمكن وضعها في الميزان وحدها؟! ثم لو أمكن انفرادها فهي لا تقبل البقاء حتى توضع في الميزان ويختبر ثقلها؟! ثم لو

أمكن وضعها في الميزان فليس فيها ثِقَل، فإن الثقل عَرَض، والعَرَضُ لا يقوم بالعَرَض؟!

فالجواب صرّح به عليه السلام حين ذُكِر له بعض هذا فأجاب بأنّ الصحائف هي التي توزن.

مسألة:

الصراط حقٌّ. وهو جِسر على ظهر جهنَّم يجوز الناس عليه، وهو أرق من الشعر وأحدّ من السيف، فالسعيد يُعينه الله حتى يَعبُرَ عليه، والمسكين لا يُعان تلك الإعانة.

فإن قيل: وكيف يمكن المرور على جسر يبلغ هذه الدقة؟!

قلنا: يَخلُق اللهُ من القدرة على ذلك مثل ما يخلق لأصحاب الكرامات على المشي فوق الماء والطيران في الهواء وشبه ذلك، وإنما يُستبعَد هذا من حيث مخالَفته للمعتاد، وإلا ففي المعتاد ما هو أبعد من هذا كصيرورة الجنة الواحدة من زريعة التين مثلاً إذا غُرِست شجرةً تَلِدُ كل سنة آلافاً من حبوب التين في كل حبة منها آلاف من الزراريع، ولولا مشاهدة هذا وكثير من أمثاله على الدوام لكانت النفوس أشد استبعاداً له منها للمرور على الصراط.

مسألة:

الجنة والنار مخلوقتان. خلافا للمعتزلة.

والدليل لنا: قوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤].

واستدلوا بأن قالوا: لو كانت الجنة مخلوقة لما كان نعيمها دائماً، لكنه دائم؛ أمّا أنها لو كانت مخلوقة لما دام نعيمها فلقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، فلو كانت مخلوقة لكانت شيئاً فتدخل في عموم قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾، وأما أن نعيمها دائم، فلقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥].

والجواب: إن ما ألزمونا لازم لهم من وجهين:

الوجه الأول: أنّ المعدوم الممكن عند الجمهور منهم شيءٌ، فنقول لهم: لو سلَّمنا لكم أنها معدومة، لكنها شيءٌ على رأيكم، فهي داخلة في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ [القصص: ٨٨]، فيلزمكم ما ألزمتمونا من هلاكها بعد وجودها.

الوجه الثاني: سلّمنا أنّ لفظ الشيء في الآية لا يتناول إلا الموجود، لكن الجنة تكون يوم القيامة موجودة بالاتفاق وكذلك النار، فيصدق على كل واحدة منهما أنها شيء، وكل ما يصدق عليه أنه شيء فهو داخل في عموم قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ [القصص: ٨٨]، فهذا الإشكال الذي ألزمتمونا لا يختص إشكالُه بنا.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٨٨]، لا يشمل إلا ما كان موجوداً حين نزول الآية، لا ما سيوجد.

قلنا: هذا باطل؛ إذ لا خلاف في شموله لمن وُجِد بعد نزول الآية ولمن سيوجد بعد هذا من الناس وغيرهم.

مسألة:

الحَوْضُ حَقٌّ.

تَرِدُه أُمَّةُ محمد النبيِّ ﷺ يوم القيامة، ويُطرَد عنه غيرهم ممن بدَّل وغيَّر.

والدليل على أنّه حَقٌّ أنه ممكن، وقد أخبر النبي ﷺ بوجوده، فهو حقٌّ.

وكذلك تطاير الصحف، وشهادة جوارح الإنسان عليه.

مسألة:

من قارف ذنباً فإنه يجوز له أن ينهى غيره عن الذنوب، كانت مثل ذلك الذنب الذي قارَف أو أكبر منه أو أصغر، وإن كان هذا الناهي مُصِرّاً على ارتكاب الذنب ومتلبِّساً به حين النَّهْيِ.

والدليل عليه وجهان:

الوجه الأول: نصوصُ الشريعة، كقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الحج: ٤١]، فمَدَحَ ـ سُبْحَانَهُ ـ الناهين عن المنكَر مدحاً مُطلَقاً غير مشتَرَطٍ فيه اجتنابُهم للمنكَر، ولو كان لا يجوز أن ينهى عن المنكَر إلا من اجتنب المنكَرَ لكان الناهي عن المنكَر من غير أن يجتنب المنكر مستحِقّاً للذم على نَهْيِه، لا للمدح. وقولهم: «المراد بقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ﴾: من لم يرتكب ذنباً»، تخصيصٌ، والأصلُ خلافُه.

فإن قيل: هناك ما يدل على التخصيص، وهو قوله سبحانه: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٤٤]، وَجْهُ الدليل منه أنّ الهمزة للإنكار قطعاً؛

- فالإنكارُ إمّا أن يكون توجَّهَ نحو الأمْرِ بالبرِّ وَحْدَه.
- أو نحو نسيان الأنفس من فِعْلِ البِرِّ وحده.
- أو نحو كل واحد منهما، سواء صحبه الآخر أو انفرد عنه.
- أو نحو الجمع بينهما.

والحَصْرُ ظاهر؛ إذ ليس في المَحلِّ ما يُتوَهَّمُ غير الأربعة، والأقسام كلها باطِلَة إلا القسم الأخير؛

أمّا الأمْرُ بالبِرِّ وحده فلا يُنكِرُه الشرع إجماعاً، بل يحمده.

وأمّا نسيان الأنفس من فعل البِرِّ فلو كان المقصود إنكارُه وَحدَه لما بقي لقوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ﴾ [البقرة: ٤٤]، معنًى، ولكان اللائق أن يقول: أتنسون أنفسكم من فِعْلِ البر؟

وأمّا توجُّهُ الإنكار نحو كل واحد منهما، فيلزم منه ما لزم في القسم الأول من توجُّهِ الإنكار نحو الأمْرِ بالبِرِّ، وهو لا يقبل توجه الإنكار.

فإذاً إنما توجَّهَ الإنكارُ نحو الجَمْعِ بينهما، فمن يَجمَعُ بين الأمر بالمعروف وبين نِسيانِ نفسه من فِعْلِ المعروف فقد فَعل ما يُنكِرُه الشرع، وكل

من فعل ما يُنكِرُه الشرع فالشرعُ لا يمدحه عليه، فالمَمدوحون بقوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، إنما المراد منهم من لا ينسى نفسه من فِعل المعروف.

فالجواب: المعارَضةُ بما ثبت بالإجماع من توجُّهِ جيوش المسلمين للجهاد قديماً وحديثاً وفيهم المذنبون المقترفون للكبائر، يتوجهون إلى قتال الكفار ويلقونهم وينهون عن الكفر ويدعونهم إلى الإسلام ثم يقاتلونهم عليه، من غير نكير من أحد على أولائك المرتكبين للكبائر مع اشتهارهم بها، فكان إجماعاً على جوازه، والإجماعُ مُقدَّم على الظواهر. ولو سُلِّمَ مساواتُه لها، فيعارَضُ دليلُكم بالإجماع، ويبقى دليلُنَا الأوَّلُ سالِماً. وهذه المسألة ونحوها حقها أن تذكر في علم الفروع، لكن أئمتنا سطّروها في هذا العلم فاتبعناهم.

مسألة:

في حقيقة التوبة.

من اقترَف ذنباً ثم أراد التوبة عن العودة إليه، فالباعث على التوبة إمّا أن يكون امتثال أمر الله بالتوبة، أو غير ذلك من الأغراض، فإن كان غير ذلك فليست بتوبة؛ إذ لولا ذلك الغرض لمَا امتثل أمر الله بالتوبة، فإذاً لا تَصُحُّ التوبةُ حتى يكون الباعث عليها امتثالُ أمْرِ الله، ويلزم من ذلك أنّ التائب يندم على ما فرط منه من مخالَفة أمر الله فيما مضى، ويُقلِع في الحال، وأن يَعْزِم على أن لا يعود فيما استقبل، فإذا اجتمعت له هذه الثلاث حصلت له التوبة.

مسألة:

التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على بعض آخر جائزة صحيحة. ودليلُه: القياسُ على صحة التوبة من الكافر عن الكفر وإن كان مُصِرّاً على غيره من المعاصي، ولا خلاف في صِحَّةِ إيمانه والحُكْمِ بإسلامه.

فإن قيل: التائب الذي يكون صادق التوبة إنما يبعثه على التوبة قُبْحُ المعصية والخوف من عقابها، فلو كانت توبته عن الذنب صحيحة للزم أن يتوب عن الآخر لاشتراكهما في القبح وخوف العقوبة.

فالجواب: إن القبح العقلي باطل، ثم لو سُلِّم فقبح معصيتين أشد من قبح أحدهما، والخوف من عقوبتهما أشد من الخوف من عقوبة أحدهما، فالعلة في توبته عن أحدهما هو القبح الأشدُّ والخوف الأشد، فلا يلزم إذا تاب لأجْلِ القُبْح والخوف الأشدَّين أن يتوب لأجْلِ الأضعفين.

مسألة:

من مات قتيلاً مات بأجله.

والدليل عليه ما جاء عن رسول الله ﷺ أن كل إنسان يكتب أجله وهو في بطن أمه(١). فإذا ثبت هذا قلنا: من مات قتيلاً لا بد أن يكون كتب أجله وهو في بطن أمه، فقتله لا يخلو أن يكون حين ذلك الأجل المكتوب، أو في غيره، والثاني باطل لما يلزم عليه من خطأ الكِرام الكاتبين في أجل موته؛ إذ لا نعني بالأجل الذي يُكتب إلا حين موته، وهم لا يكتبون إلا ما أمرهم اللهُ بكتبه، فلا يمكن الخطأ فيه.

فإن قيل: ليس الأجل الذي يكتبونه هو الوقت الذي يموت فيه، وإنما يكتبون الأجل الذي يليق أن يحيى إليه لو سلم من الآفات غير الطبيعية في زعمهم.

فالجواب أن نقول: إن كان هناك طبيعة تقتضي أجلاً فإنما تقتضي الطبيعة لو كانت مدة واحدة لجميع الناس ولا تقتضي أن يكون أجل بعض مخالفاً لأجل بعض، فتكون آجال جميع الناس متحدة، ولو كانت متحدة لم يكن لكتب الأجل لكل إنسان معنى؛ إذ كتب الأجل في أول إنسان يغني عن كتبه في كل من يأتي بعد.

---

(١) منها الحديث الذي أخرجه الإمام البخاري في بدأ الخلق، باب ذكر الملائكة، أن رَسُولُ اللهِ ﷺ قَالَ: «**إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع كلمات ويقال له اكتب عمله ورزقه وأجله وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة**».

مسألة:

رزق الإنسان: ما ينتفع به، سواء كان حلالاً كالخبز أو حراماً كالخنزير، وسواء كان الحلال ملكاً له كميراث، أو غير ملك كالغصوبات.

قالت المعتزلة: لا يكون الرزق إلا حلالاً مملوكاً، فالخنزير وملك الغير لا يكون رزقا لمن أكله، بل يكون أكل ما ليس برزق له، فلزمهم أن ما تأكله البهائم لا يكون رزقاً لها لأنها لا تملكه.

فمذهبهم باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦]. وأيضاً إذا ثبت بهذه الآية أن ما تأكل البهائم رزق، تبيّن أنه لا يشترط في الرزق أن يكون ملكاً ولا مباحاً ، فلزم أن يكون ما يأكله الغصاب والكفار رزقاً.

مسألة:

سار ﷺ في ليلة المعراج من مكة إلى بيت المقدس، ثم عُرِج به من بيت المقدس إلى أعلى السماء السابعة، فتلقى من ربِّه ما أوحى إليه، ثم رجع إلى مكة كذلك في ليلة واحدة.

والدليل عليه أن ذلك ممكن، أخبر به النبي ﷺ، وكل ممكن أخبر به النبي فهو حق، فذلك حق.

أما أنه ممكن، فلأنه لو بطل إمكانه لبطل إما من جهة سرعة الحركة لقصر الزمان أو بعد المسافة، وإما من جهة عسر الحركة لكونها صعوداً والجسم ثقيل لا يطلب إلا النزول لا الصعود، وإما من جهة ثالثة غير ما ذكرنا، والجميع باطل، فالمعراج ممكن.

أمّا انحصار الواقع في الأوجه الثلاثة فأمر بديهي، وأما بطلان القسم الثالث فمقطوع به؛ إذ لا موجب للاستبعاد سوى الوجهين الأولين، وأما بطلان الوجه الأول ـ وهو أن يستحيل ذلك لأجل بعد المسافة ـ، فقد أثبتوا في علم الهيئة أن من الحركات الواقعة في الوجود ما هو أسرع من حركة المعراج بأضعاف لا تكاد تتناهى، وهي حركة الفلك التاسع، فقد برهن أئمة

علم الهيئة على أنه يقطع تسعة آلاف ميل في قدر ما يركض الفرس بيديه ركضة واحدة، فأين هذا من حركة المعراج؟!

وأما بطلان الوجه الثاني، وهو صعود الجسم الثقيل، فليس يخفى عليك احتيال الناس بقدرتهم الحادثة في صعودهم بأجسامهم وبأثقالهم في الأدراج قدر ما يستطيعون أن يرفعوا في بنيانهم، ويصعدون الجبال الشواهق التي كثيراً ما يُرى السحاب دونها، وإذا أمكن هذا في القدرة الحادثة فتخيّل ما تصنع القدرة القديمة. كيف والملك ينزل في اللحظة من أعلى السموات إلى الأرض؟! ونسبة النزول إلى جسم الملك الذي لا ثقل فيه كنسبة الصعود إلى جسم الحيوان الذي لا خفة فيه. فقد ثبت أن المعراج ممكن.

وأمّا أنه أخبر به النبي، فقد أخبر به عليه السلام نقلاً عن رب العزة، وأخبر به حكاية منه عليه السلام للواقع؛ فأما إخباره عن الله فقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، وقوله: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ ﴿١٩﴾﴾ [الانشقاق: ١٩] على من قرأ لتركبن بالإفراد. وأما حكايته عليه السلام فأحاديث الإسراء الثابتة في الصحاح. وأما أن ما أخبر به النبي فهو حق، فقد تقدّم.

مسألة:

شفاعته عليه السلام في المذنبين من أمّته حقٌّ.

وقد جاء في الصحيح شفاعته العظمى ﷺ، وجاء أن الله سبحانه يقول: «شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون»[1] الحديث.

وقد استدل الأصحاب بقوله تعالى في المكذبين بيوم الدين: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٨]، قال أصحابنا: جاء سبحانه بهذا الوعيد تهديداً للمكذبين، فاقتضى ذلك أن غير المكذبين بخلاف ذلك، فهُم تنفعهم شفاعة الشافعين. انتهى. والاستدلال الأول أولى.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية.

وأما الآية، فغايتها استدلال بمفهوم الضمير الغائب في قوله: «فما تنفعهم»، والضمائر لا مفهوم لها إلا من باب مفهوم اللقب، وهو ضعيف.

فإن قيل: قد استدل بعض الأئمة بقوله تعالى في المنافقين: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم﴾ [التوبة: ٨٤]، فأُخِذ من تحريم الصلاة عليهم وُجوبُها على المؤمنين، مع أن الآية إنما عبرت عنهم بضمير الغائب في قوله «منهم»، فهو استدلال بمفهوم الضمير.

فالجواب: أن المجرور، وهو قوله «منهم»، في موضع الصفة لـ«أحد»، أي: على أحد كائن منهم، فمفهومه: صلِّ على من ليس كائناً منهم، ومفهوم الصفة ليس بضعيف.

والمعتمد في الشفاعة: الأحاديث الصحيحة، فإنها خاصة بالشفاعة، فلا تُرَدُّ بالعمومات كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤] لأنه عام يشمل ظاهره المؤمنين العصاة والكفار، والخاص يقضي على العام.

مسألة:

نعيم أهل الجنة وعذاب الكفار مؤبدان لا آخر لهما.

والدليل عليه: أن تأبيدهما ممكن، قد أخبرت به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكل ممكن أخبرت به الأنبياء فهو حقٌّ، فتأبيدهما حقٌّ.

قال المخالفون: تأبيدهما يؤدي إلى محال، وكل ما يؤدي إلى المحال فهو محال. بيان أن تأبيدهما يؤدي إلى المحال أن نقول: لو تأبد خلودهما لم يخل أن يكون عدد أنفاسهما يعلمه الله أو لا يعلمه، فإن علمه لزم أن يكون متناهياً، فإن كل عدد معلوم فهو متناه، لكن تناهيه محال لأنه مسترسل شيئاً بعد شيء لا إلى آخرٍ، وإن لم يعلمه الله سبحانه لزم أن يتصف سبحانه بجهل ذلك، وهو محال أيضاً، فقد ثبت أن تأبيدهما يؤدي إلى المحال، ولا شك أن ما يؤدي إلى المحال فهو محال.

وأجيب بأنّا لا نسلِّم أنه لو علم الله عدد أنفاسهما لكان ذلك العدد

متناهياً، بل يعلم الله سبحانه ما ليس بمتناه من العدد كما يعلم المتناهي.

مسألة:

إعادة المعدوم ممكنة.

والدليل عليه أن ذلك المعدوم الذي يعاد إما أن يكون وجوده الأول كان قديماً أو حادثاً، والأول باطل؛ إذ لو كان قديماً لما انعدم كما مرَّ، فهو إذاً كان حادثاً، فقد أوجدته القدرة من العدم، فكما أوجدته من العدم فكذلك يمكن أن تعيده من العدم، بل ذلك أدخل في الإمكان. وهذا البرهان هو المعنيُّ بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]، وبقوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤].

فإن قيل: النشأة الأولى كانت إخراجاً من محض العدم، فلا معارض فيها من فَقْدِ شرطٍ ولا وجود مانعٍ، أمّا العودة فمن شرطها أن تعاد تلك الأجزاء أنفسها إلى نفس ذلك التركيب السابق حتى يوضع كل جزء حيث كان، ولا يخفى عسر هذا الشرط، فإن تلك الأجزاء إن كانت عُدمت فإيجاد تلك الذات إنما هو اختراع ذات أخرى لم يتقدم لها وجودٌ، وإن كانت تلك الأجزاء لم تنعدم ذواتها إنما انعدمت صورها خاصة، فالأجزاء تفرقت تفريقاً يتعذر جَمْع بعضها إلى بعضٍ، فأين دليل الإمكان في هذه التقادير؟.

فالجواب: أنها إن كانت انعدمت فالذي أوجدها من العدم أوّل مرة يكون قادراً على أن يوجدها أنفسها من العدم أيضاً. وقوله: «إنما ذلك إيجاد لشيءٍ آخر» قولٌ باطل؛ فإنّا إذا عرضنا على عقولنا إمكان الإعادة لنفس تلك الأجزاء، مع إمكان اختراع مثلها، لم نجد عقولنا تستعسر إعادتها فوق ما تستعسر اختراع مثلها، ولا تستسهل اختراع مثلها فوق ما تستسهل إعادتها، بل العكس أقرب. وقد مضى هذا البحث في خلق الأعراض التي لا تبقى زمنين. هذا إن كانت تلك الأجزاء انعدمت ذواتُها، وأما إن كان المنعدم إنما هو صورة تركيبها دون ذواتها، فإنما يعسر أو يتعذر جمعها وردّها كما كانت لمن يجهل أعيانها أو يجهل الصورة التي كانت عليها، فأمّا من يعلم دقيق الأمور وجليلها فلا.

مسألة:

إذا ثبت أن إعادة المعدوم ممكن، فاعلم الأول أنه واقع، والدليل عليه الآيات المصرحة بذلك في كتاب الله تعالى وهي كثيرة.

قالوا: لو مات إنسان فأكل جسده إنسان آخر حتى صار ذلك الجسد المأكول من جملة جسد هذا الآكل، فمات الآكل حينئذ، فإعادتهما معا لا تمكن لأن عين ذلك الجسد المأكول إن جُعل في النشأة الثانية جزءاً من جسد الآكل فقد خلا منه جسم المأكول حين أعيد، فالمأكول لم يعد كما كان، وإن جُعل ذلك الجسد المأكول حيث كان من ذات الشخص المأكول لم تكن ذات الآكل أعيدت كما كانت، فأحد الشخصين تستحيل إعادته كما كان.

وأجيب بأن المعتبَر إنما هي الأجزاء الأصلية، فالأجزاء المأكولة تعاد إلى المأكول، ويعاد جسم الآخر الذي كان له قبل الأكل. انتهى.

والأولى أن يقال: إن الجسد المأكول لا يصير جزءاً من جسم الآكل، بل ينفصل منه الآكل في الغائط ونحوه، وليس كل ما يأكل الإنسان في جميع عمره يصير جزءاً من جسمه وإلا لصار جسمه أعظم من الجبل العظيم.

فإن قيل: هذا يؤدي إلى خلاف المعتاد، فإن عادة الله تعالى أن الطعام المأكول ينمو به جسم الآكل ويصير جزءاً منه.

فالجواب: أن هذا الذي ذكرتم يؤدي إلى خلاف ما صرّحت به الشرائع من إعادة المعدوم كما كان، والواجب أنه متى أخبرت الشريعة بخبرٍ أن يُحمَل اللفظ على ظاهره، إلا أن يدل الدليل العقلي أو المشاهدة على خلافه، فحينئذ يجوز الخروج عن الظاهر، والدليل العقلي هاهنا متعذر، والمشاهدة لا طريق لها، فوجب الوقوف مع ظاهر اللفظ كما وقفنا معه في سؤال الملكين ولم يُلتفت إلى استبعادات المبطلين لقولهم: نضع على جسم الميت إناءاً مملوءاً بالماء، ونحو ذلك من استبعاداتهم.

مسألة:

محمد ﷺ أفضل الأنبياء.

والدليل عليه قوله ﷺ: «**أنا سيد ولد آدم**»[1]، وقال عليه السلام: «**أنا سيد الناس يوم القيامة**»[2]، والحديث الثاني أعمّ لشموله لآدم عليه السلام.

مسألة:

الأنبياء عليهم السلام معصومون بعد النبوءَة من الكبائر والصغائر، ولم يُصِب من قال: يجوز عليهم بعض الصغائر.

والدليل على عصمتهم النقلُ والعقل؛

فمن النَّقْلِ: قوله سبحانه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، ولا شك أنّ الاقتداء بهم يقتضي متابعَتَهم فيما قالوه أو فعلوه أو تركوه، فلو جاز وقوعُهم فيما لا يحل لكان عليه السلام مأموراً بالاقتداء بهم فيه عملاً بظاهر هذه الآية، لكنه لا يُؤمَر بالاقتداء فيما لا يحل.

فإن قيل: لا نُسلِّم الملازمة، قولكم: «يكون مأموراً بالاقتداء فيما لا يحل»، إنما يلزم ذلك لو قال: «فبِهِم اقتده» حتى يكون مأموراً بالاقتداء في كل شيء، لكنه قال: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، والذنب لو صدر من أحد منهم لم يكن من هديهم، والآية لا تتضمن الاقتداء بهم في غير الهدى.

فالجواب: أنّ المراد من الآية العمومُ، وهو الاقتداء بهم في كل شيء، وإنما سمي ما يقتدى بهم فيه هُدًى مَدْحاً لهم وتهييجاً على المبادرة إليه، كقوله تعالى في القرآن: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، سَمَّى المهتدين به مُتَّقين تهييجاً للناس على الاهتداء به، وإلا فهو هُدًى لجميع الناس، ولهذا لمّا كانت التوراة والإنجيل لا يُطلَب اليوم من الناس اتباعُهما قال فيهما: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، سَمَّى المهتدين به مُتَّقين تهييجاً للناس على الاهتداء به، وإلا فهو هُدًى لجميع الناس، ولهذا لمّا كانت التوراة والإنجيل لا يُطلَب اليوم من الناس اتباعُهما قال فيهما: ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ٣، ٤] ولم يقل: هُدًى للمتقين.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في الفضائل، باب تفضيل نبينا ﷺ.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في تفسير القرآن، باب ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ۝٣﴾، والإمام مسلم في الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها.

وأمّا العقل، فلأنه لمّا كان الفِعْلُ والتَّرْكُ عندنا لا يُعلَمُ فيهما حُكْمٌ إلا من الشَّرع، لزم أنّا متى رأينا الرسول ﷺ أتى فِعلاً أو تَرْكاً دلَّنا ذلك على إباحة ذلك الذي أتاه الرسول عليه السلام وصار ذلك إنشاءً لحُكْم الإباحة فيه ومُنزَّلاً منزلة قوله: هذا الفِعْلُ أو هذا التَّرْكُ قد أباحَهُ الله لكم، وهذا أقل ما قيل فيه، وقد قيل: إنه يدل على وجوبِه، وقيل: على نَدْبِه، فلا يتأتَّى أن يكون فِعْلُه أو قَوْلُه ذَنْباً مع كونه دليلاً على جوازِه.

فإن قيل: قد يكون ذلك الفعل أو الترك قد ثبت في الشريعة تحريمُه، فإذا فعله الرسول عَلِمنا أنه فعل حراماً.

فالجواب: إن مثل هذا، إن اتّفق، فإنا لا نحكم بأنه فَعَلَ حراماً، بل نَحْمِلُ ذلك إمّا على التخصيص وأنه عليه السلام ما كان مراده من اللفظ العِلْم الوارد بالتحريم، أو على النَّسْخِ بحسب ما تقتضي الأدلة، وقد حقَّقنا ذلك في «**شرح ابن الحاجب الأصلي**»، ولم يقل أحد أنه يُحمل على النبي عليه السلام أنه فعل ذلك على سبيل المعصية، فالمعصية لا يمكن صدورها من النبي عليه السلام.

مسألة:

الإيمان، في اللغة: التصديق، كيفما كان. وأمّا في الشرع، فالإيمان هو التَّصْدِيقُ بِمَا عُلِمَ أنَّ الرَّسُولَ جاءَ بِهِ، فمن صدّق بما جاء به الرسول فهو مؤمن، سواء عمل به أو عصى فلم يعمل.

وقالت المعتزلة: الإيمان هو العَملُ بما جاء به الرسول.

لنا: الكتاب والسنة؛

أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥][1]، عطف الأعمال الصالحة على الإيمان، فدلّ أنها غيره وغير داخلة فيه.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]،

(١) وردت في خمسين آية.

ولو كان كما قالوه لما وُجِدَ إيمانٌ إلا غير ملبوس بظلم، فكان يلزم أن يكون قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ﴾ تكراراً.

وأمّا السُّنَّة، فحديث جبريل حين جاء يسأل رسول الله ﷺ ما الإيمان؟ قال: «**أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره**»[1]، ففسره عليه السلام بمجرَّد التصديق بهذه الأركان، وهو نَفْسُ ما ندَّعِي.

قالت المعتزلة: الإيمان هو العبادات، والدليل عليه أنّ العبادات هي الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، فالعبادات هي الإيمان، فالإيمان هو العبادات.

أمّا أن العبادات هي الدين، فلقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [البينة: ٥] إلى قوله: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]، عدّد أنواعاً من العبادات، ثم أخبر عنها أنها دين القيّمة. وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]. وأمّا أن الدين هو الإسلام، فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].

وأمّا أنّ الإسلام هو الإيمان، فلأنهما لو تغايرَا فما قُبِل الإيمان ممن ابتغاه ديناً لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، لكن من ابتغى الإسلام يُقبَل منه.

وأيضاً قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦]، ولم يكن فيها إلا بيت واحد وهو بيت لوط، فسمَّى الذين كانوا فيه مؤمنين ومسلمين، فدلَّ أن الإيمان هو الإسلام، فقد ثبت أن الإيمان هو العبادات.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان؛ والترمذي في الإيمان، باب ما جاء في وصف جبريل للنبي ﷺ؛ والنسائي في الإيمان وشرائعه، باب نعت الإسلام؛ وأبو داود في السنة، باب في القدر؛ وابن ماجه في المقدمة باب في الإيمان.

والجواب: إن قوله في أهل بيت لوط أنهم مسلمون ومؤمنون لا يدل على مطلوبهم، وهو أنّ الإيمان هو الإسلام أو الإسلام هو الإيمان، كما أنه قد يَصْدق على الشخص الواحد المعيَّن أنه كاتِبٌ وكرِيمٌ، ولا يلزم من ذلك أن تكون الكتابة هي الكرَم.

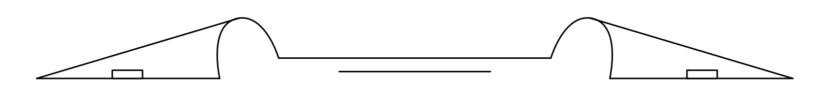
ثم لو سُلِّم دليلُهم فإنّه يدل على أنّ العبادات هي الإيمان، ومطلوبُهم عكسه وهو أنّ الإيمان هو العبادات.

وهذا كلام يحتمل في هذا الموضع بحثاً لا يليق به هذا المختصر، والله سبحانه وليُّ التوفيق، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً.

كمل والحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى على يد ناسخه العبد الفقير إلى الله المستغني به عما سواه الحاج بن أحمد بن محمد بن يحيى بن خطاب المديوني نسباً ثم التلمساني داراً ومولداً لطف الله به.

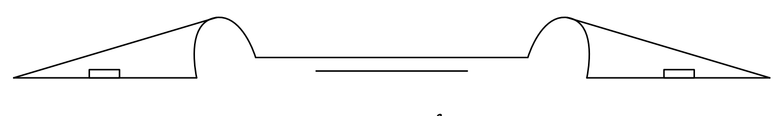
وكان الفراغ من نسخه أواخر صفر الخير عام ١٠٠١هـ عرَّفنا الله خيره بمنّه وفضله.



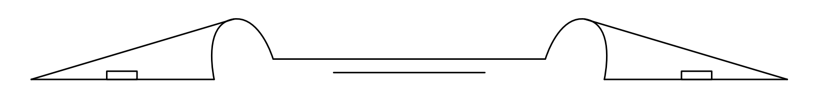


فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقم الآية	الصفحة
الزلزلة		
﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ ۝٨﴾	٧، ٨	



فهرس الأحاديث النبوية



فهرس أهم المراجع

الأصفهاني: شمس الدين بن محمد بن عبد الرحمٰن.

- مطالع الأنظار على طوالع الأنوار. المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٢٣هـ.

الإيجي: عبد الرحمن بن أحمد.

- المواقف في علم الكلام. عالم الكتب بيروت.

التفتازاني: مسعود بن عمر بن عبد الله.

- شرح المقاصد. تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط٢، ١٩٩٨م.

التنبكتي: أحمد بابا.

- كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج. تحقيق محمد مطيع. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية. ٢٠٠م.

الجرجاني: علي بن محمد الشريف.

- التعريفات. تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٣م.
- شرح المواقف. تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد.

- الإرشاد إلى أصول الاعتقاد. تحقيق محمد موسى يوسف، وعلي عبد المنعم الحميد، مكتبة الخانجي. ط٢، ٢٠٠٢.
- العقيدة النظامية. دراسة وتحقيق: محمد الزبيدي، دار سبيل الرشاد، ودار النفائس، ٢٠٠٣م.

الرازي: محمد بن عمر بن الحسين.

- أسرار التنزيل. تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار المسلم.
- معالم أصول الدين. بهامش المحصل. المطبعة الحسينية المصرية. ط١.
- المحصل. المطبعة الحسينية المصرية. ط١.

الزركلي: خير الدين.

- الأعلام. دار العلم للملايين، ط١٦، ٢٠٠٥م.

السلالجي: أبو عمرو عثمان.
- العقيدة البرهانية. مخطوط.

السنوسي: محمد بن عثمان.
- مسامرات الظريف بحسن التعريف. الجزء ٢، تحقيق الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي.

السنوسي: محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب.
- شرح العقيدة الوسطى.
- شرح العقيدة الكبرى. باعتناء محمد البلبيسي بن محمد. المطبعة الوهبية البهية، ١٢٩٢هـ.
- شرح واسطة السلوك (مخطوط).
- شرح مختصر ابن عرفة المنطقي (مخطوط).

الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم.
- الملل والنحل. بتصحيح أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية.

ابن عاشور: محمد الطاهر.
- التحرير التنوير. دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.
- أصول النظام الاجتماعي. الشركة التونسية للتوزيع، تونس.

أبو عذبة. الحسن.
- شرح عقيدة ابن الشحنة. (مخطوط).

العسقلاني: أحمد بن حجر.
- إنباء الغمر بأبناء العمر. تحقيق حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ١٩٩٨م.

ابن فرحون: إبراهيم بن علي.
- الديباج المذهب. دار الكتب العلمية.

الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب.
- القاموس المحيط. ترتيب: خليل مأمون شيحا. دار المعرفة، ط١، ٢٠٠٥.

الكومي: محمد بن أبي الفضل البكي.
- تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب. (مخ).

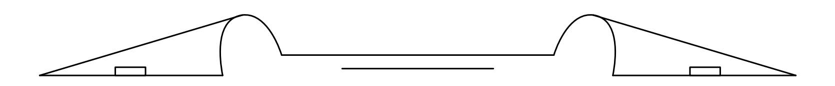
اللبلي: أحمد بن يوسف بن يعقوب.
- فهرست اللبلي. تحقيق ياسين يوسف عياش، وعواد عبد ربه أبو زينة، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م.

المقترح: مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين.
- شرح العقيدة البرهانية. (مخطوط).

الملالي: محمد بن عمر.
- المواهب القدوسية في المناقب السنوسية (مخطوط).

المنجور: أحمد بن علي.
- مختصر شرح محصل المقاصد. (مخطوط).

النووي: محيي الدين يحيى بن شرف.
- المنهاج في شرح مسلم بن حجاج. المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٢٩م.



فهرس الموضوعات

الوَسِيلَةُ بِذَاتِ اللّهِ وَصِفَاتِهِ